إشارات المرام

من

عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان

في أصول الدين

تأليف

الشيخ كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين

البياضي زاده الرومي الحنفي البسنوي

المتوفى ١٠٩٧هـ

خرج أحاديثه ووضع حواشيه

أحمد فريد المزيدي

في أصول الدين

تأليف

الشيخ كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين
البياضي زاده الرومي الحنفي البسنوي
المتوفى ١٠٩٧ هـ

خرج أحاديثه ووضع حواشيه
أحمد فريد المزيدي

المقدمة

الحمد لله الواحد الفرد الصمد، الذي لم يشاركه في ملكه أحد، فهو المتفرد بالجمال والجلال والكمال وليس كمثله شيء ولا أحد.

والصلاة والسلام على المبعوث بالتوحيد المتحقق بالتفريد خير الخلق سيدنا محمد النبي المقرب إلى ربه الحبيب.

وبعد..

فهذا كتاب من أعظم كتب هذا الفن، وأرفعها شأنًا، وأعلاها كعبًا، وأغزرها فائدة، وأتمها عائدة، وأحسنها ترتيبًا، وأصفاها تهذيبًا. المنعوت بإشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة الكبير الحبر النحرير والبحر الذي أفاض بالعلم الغزير، كمال الدين البياضي.

شرح به مختصره الموسوم بالأُصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، الذي جمعه من نصوص كتب الإمام الأعظم قدس سره، التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر رواية ابنه حماد، والفقه الأبسط رواية ابنه أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، والوصية، والرسالة إلى أبي عثمان البتي في الإرجاء، كلتاهما رواية الإمام المجتهد تلميذه أبي يوسف، والعالم والمتعلم رواية أبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي.

وأصل الكتاب من نسختي المكتبة الأزهرية، وثلاث نسخ بدار الكتب المصرية، ونسخة روضة خيري باشا، والنسخة المطبوعة بمصر قديمًا بتقديم شيخ الإسلام الكوثري.

عمل الشيخ جمال الدين أبي المحاسن المشهدي الشافعي.

وقد قمنا بتحقيقه في ثوبه الجديد بترتيبه وتخريجه، مستفيدين من العلماء الأجلاء رضي الله عنهم وأرضاهم وجعل ذلك في ميزان حسناتهم.

سائلاً الله أن يتقبل منّا صالح الأعمال وأن يحشرنا في زمرة سيد الرجال سيدنا محمد أكمل الخلق، وشاهد الحق، لسان الصدق صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم كثيرًا.

ترجمة مختصرة للشيخ المصنف

هو العالم العلامة قاضي العسكرفي الدولة العثمانية، من أجلاء وفضلاء الروم، الجامع للفنون، مصنف المتون، الفقيه الحجة، مبرز الدليل والمحجة: كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي زادة الرومي الحنفي البسنوي.

ولد سنة ١٠٤٤ هـ.

وكان صدرًا في العلم وقورًا، جسيمًا، عليه رونق العلم، ومهابة الفضل، اشتهر بالفقه وفصل الأحكام، شاعت فضائله في البلدان، وانتشرت محاسنه عند الكرام.

أخذ العلم عن والده القاضي، وعن العلامة المنقاري، والعلامة الشمس البابلي بمكة، وأجازه بعموم روايته الشيخ محمد بن علي الآمدي المعروف بملا جلبي.

وفي سنة ١٠٧٧ هـ تولى منصب القضاء بحلب الشهباء، وولي قضاء بورسة، ثم قضاء مكة سنة ١٠٨٣ هـ.

قال في خلاصة الأثر (١/ ١٨١): وقد رأيته بالروم واستفدت منه.

وقال أيضًا: واجتمعت به فرأيته جبلاً من جبال العلم راسخ القدم اهـ.

وهي شهادة جليلة لها قيمتها من مثل المحبي العالم المفضال المؤرخ الثقة.

وقد وقع له في أيام قضائه في القسطنطينية أنه رفع إليه أن امرأة ثبت عليها الزِّنا وشهد بذلك أربعة على الوجه الذي يقتضي الرجم، فحكم برجم المرأة.

فسمع بذلك الموالي، وقضاة العساكر، فحاولوا أن يثنوه عن ذلك بأن هذا وإن كان أمرًا شرعيًا، لكنه ينكر في مثل هذه الأعصار، والأولى دفع ذلك بحيلةٍ ووجهٍ شرعي مخلص في الظاهر، فامتنع وأبى عليهم ذلك، وأمر بإجراء الحكم الشرعي وتنفيذه، فأرضى بذلك ربه، وأرضى رسوله، وأجرى أحكام الشرع بل أحياها، فله أجرُ من أحيا سُنَّة أماتها الظالمون، وأقام حدًّا من حدود الله عطّله الباغون.

نعم إن ذلك قد كان سببًا في انحراف ذوي الشأن في ذلك العهد عليه، ولم تطل إقامته بالقضاء بعد هذه الحادثة، ولكنه ربح إذ خسروا، وظفر وفاز إذ خابوا، وله عند الله ما هو أعلى وأجلّ وأبقى، رحمه الله رحمة واسعة، وأنابه ثوابًا جزيلاً.

من مصنفاته:

- إشارات المرام من عبارات الإمام.

- الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة.
- رسالة في اللوائح على وجه البحث والسؤال.
- سوانح المطارحات ولوائح الذاكرات في العلوم.
- شرح كتاب الوصاياوالفقه الأبسط للإمام الأعظم.

توفي الشيخ المصنف رحمه الله تعالى سنة ١٠٩٧ هـ، وقيل:١٠٩٨ هـ.

انظر في ترجمته:

- خلاصة الأثر للمحبي (١/١٨١).
- هدية العارفين للبغدادي (١/١٦٤).
- إيضاح المكنون للبغدادي (١/٨٤)، (٢/٣٠).
- معجم المؤلفين لكحالة (١/١٢١).

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المصنف

وبه الإعانة ومنه التوفيق

حامدًا لمن شيّد أصول الدين بمحكمات كتابه المبين، ومصليًا على من سدّد قواعد اليقين ببينات خطابه المتين، وعلى آله وصحبه الهادين إلى سنن سنته داعين، والأئمة التابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين، لا سيّما سابقهم في إظهارها بالتدوين، إمام الأئمة أبي حنيفة الكوفي أكرمه الله تعالى في عليين، حيث أملاها على أصحابه المتقين في الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، والرسالة، وكتاب العالم، والوصية المروية في كتب المحققين من المتقدمين والمتأخرين، وهي طوالع مسائل يشرق ببهجتها وجه اليقين، ومطالع دلائل يهتدى بلمعانها إلى دقائق أصول الدين، سلك فيها منهاجًا بديعًا في إشارات التحقيق، واستولى على الأمد الأقصى في تلويحات التدقيق، فكلام الإمام إمام الكلام لأهل التوفيق، لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق، فسألني ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق، فجمعت بينها بترتيبٍ أنيقٍ، ضامًّا إليها نبذًا مما روى عنه أئمة التحقيق، في تنقيحٍ تتبلج به أصول الدين صباحًا، وتتبين قواعد المتكلمين براحًا، وترتيب به تتبختر دلائل اليقين اتضاحًا، وتتساقط شبه المختلفين افتضاحًا، ثانيًا للقصد إلى شرح مدلولات الكلام في تقرير المسائل، وتحرير دلائل المرام، وكشف مرموزات ألحاظ الإمام، في إزاحة شبه المخالفين في كل مقامٍ، مؤكدًا في جميع ذلك بالنقل عن فحول أئمة الكلام، منبهًا في الحواشي على ما زُلَّت فيه أقدام الأقوام، ناقلاً فيها لمسانيد الإمام أكثر الطرق عن الأئمة الأعلام، وسميته: «إشارات المرام من عبارات الإمام».

سائلاً من الملك العلام التسديد والتوفيق في كل مقامٍ.

[شرح الأصول المنيفة]

(ص): (بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله كفاء أفضاله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله. فهذا ما سُئلت جمعه وترتيبه وتهذيبه عن المكررات، وتقريبه من الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة ﷺ).

(ش): (بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله كفاء أفضاله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله.فهذا ما سُئلت جمعه وترتيبه وتهذيبه عن المكررات، وتقريبه) بحذف الأسئلة لكون الأجوبة جملاً تامة (من الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة ﷺ)، وهو أول من دوّن الأصول الدينية، وأتقنها بقواطع البراهين اليقينية، في مبادئ أمره بُعيد رأس المائة الأولى، وإنما كانت رسائل من تقدمه في رد الخوارج والقدرية، ففي التبصرة البغدادية: أن أول متكلمي أهل السُّنة من الفقهاء أبو حنيفة، ألّف فيه الفقه الأكبر، والرسالة في نصرة أهل السُّنة، وقد ناظر فرق الخوارج، والشيعة، والقدرية، والدهرية وكان دعاتهم بالبصرة فسافر إليها نيفًا وعشرين مرة، وقصمهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أن كان المشار إليه بين الأنام، واقتفى به تلامذته الأعلام، ففي المناقب الكردرية وغيرها عن الإمام خالد بن زيد العمري أنه كان الإمام أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر، وحماد بن أبي حنيفة، قد خصموا بالكلام الناس: أي ألزموا المخالفين، وهم أئمة العلم.

وعن الإمام أبي عبد الله الصيمري أن الإمام كان متكلم هذه الأمة في زمانه، وفقيههم في الحلال والحرام.

أخذ العلم عن سبعة من الصحابة، وثلاثة وتسعين من التابعين، أدرك أبا الطفيل عامر بن واثلة الكناني، وأنس بن مالك الأنصاري، والهرماس بن زياد الباهلي، ومحمود بن الربيع الأنصاري، ومحمود بن لبيد الأشهلي، وعبد الله بن بُسْر المازني، وعبد الله بن أبي أوفى الأسلمي رضي الله تعالى عنهم، ولزم الإمام حماد بن أبي سليمان الأشعري زمنًا طويلاً فعرف به، وإلا فهو أخذ عن أصحاب عمر رضي الله عنه وعن عمر، وعن أصحاب ابن مسعود ﷺ وعن ابن مسعود، وعن أصحاب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعن ابن عباس ممن يبلغ العدد المذكور بالكوفة والبصرة، والحجاز، في حجه سنة ست وتسعين وبعده، وظهر فيه مصداق قوله ﷺ: «طُوبَى لِمنَ رَآنِي وَآمَنَ بِي، وطُوبَى لمن رَأَىَ مَنْ رَآنِي[1]»، رواه كثيرٌ من الأئمة عن علي وأنس، وأبي موسى الأشعري، وأبي سعيد الخدري، وواثلة بن الأسقع، ووائل بن حجر رضي الله تعالى عنهم.

---

(١) رواه أحمد (٥/٢٤٨)، (٥/٢٥٧)، (٥/٢٦٤)، والحاكم في المستدرك (٤/٩٦)، بنحوه.

ومصداق قوله ﷺ: «لَوْ كَانَ العلمُ مُعَلَّقًا بالثُّرَيَّا لَنَالَهُ رجالٌ مِنْ أبناءِ فارس[(١)]»، رواه أحمد بن حنبل، وأبو نعيم عن أبي هريرة، والطبراني عن ابن مسعود، وأبو بكر الشيرازي عن قيس بن سعد بن عبادة رضي الله تعالى عنهم.

وفي روايةٍ لأحمد: «لتناوله قَوْمٌ مِنْ أبناءِ فارس[(٢)]».

ومصداقُ قوله ﷺ: «يَبْعَثُ اللهُ تعالى لهذه الأُمَّة عَلَى رأسِ كل مائةِ سنةٍ من يُجَدِّد لَهَا دِينها[(٣)]»، رواه أحمد بن حنبل وأبو داود والطبراني، والحاكم، والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه، فإنه أكملهم الذي عيَّنه الوجود، ومفردهم الذي يدخل دخولاً أوليًّا في ذلك المقصود، حيث لم يوجد من فارس مثله في إعلاء معالم اليقين، وإظهار الأحكام بالاستنباط والتدوين؛ إذ بلغت مسائله المنقولة عنه نصًّا خمسمائة ألف كما ذكره الإمام أبو الفضل الكرماني وغيره، وأخذ عنه خمسمائة وستون شيخًا بلغ منهم رتبة الاجتهاد ستة وثلاثون إمامًا، وكتب ما أملاه من الأصول والأحكام أربعون إمامًا كما في رسالة الإمام حافظ الدين الكردري.

والظاهر المتبادر من بعث المجدد على رأس المائة ابتداؤه في أثنائه، ويمتد إلى آخر عمره، والحمل على القبض فيها كما ظنَّ تعكيس، وكذا الظاهر تعدد المائة إبقاءً للفظ على عمومه كما قاله أجلَّة من الأئمة، فقد بان لأولي الأفهام أنه وُفِّق لمدلولات الأحاديث الثلاثة، وخُصَّ بمزايا الإكرام.

(ص) (جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وكتاب العالم، والوصية، برواية الإمام حماد بن أبي حنيفة، وأبي يوسف الأنصاري، وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي، وألحقت بها عشرين مسألة كلامية عن روايات الأئمة وأربعين حديثًا اعتقاديًّا من مسانيده العلية).

(ش) قوله: (جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه من الفقه الأكبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وكتاب العالم، والوصية، برواية الإمام حماد بن أبي حنيفة،

---

(٢) رواه الترمذي (٥/٣٨٤)، وابن حبان في الصحيح (١٦/٦٣)، بنحوه.

(٢) ذكره المناوي في فيض القدير (٥/٣٢٣)، والذهبي في السير (١٠/٢١٠)، (١٤/١١).

(٣) رواه أبو داود (٤/١٠٩)، والحاكم في المستدرك (٤/٥٦٧)، (٤/٥٦٨)، والطبراني في الأوسط (٦/٣٢٤).

وأبي يوسف الأنصاري، وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي).

وروى عنهم من الأئمة إسماعيل بن حماد، ومحمد بن مقاتل الرازي، ومحمد بن سماعة التميمي، ونصير بن يحيي البلخي، وشداد بن الحكيم البلخي وغيرهم، وذكر الإمام فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي في أول أصوله جملةً من الفقه الأكبر، وكتاب العالم والرسالة، وَذُكِرَ بعض مسائل الكتب المذكورة في شروحه من الكافي لحسام الدين السغناقي، والشامل لقوام الدين الأتقاني، والشافي لجلال الدين الكرلاني، وبيان الأصول لقوام الدين الكاكي، والبرهان للبخاري، والكشف لعلاء الدين البخاري، والتقرير لأكمل الدين البابرتي، وذكر الرسالة بتمامها في أواخر خزانة الأكمل للهمذاني، وذكرها الإمام الناطفي في الأجناس، وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للإمام العالم العلامة نجم الدين عمر النسفي، والمناقب الخوارزمية، والكردرية، والكشف للإمام أبي محمد الحارثي السَّبَذْموني، وبعضها في باب نكاح أهل الكتاب من المحيط البرهاني، وذكر بعض مسائل الفقه الأكبر شيخ الإسلام الشيخ محمد بن إلياس في فتاواه، والإمام ابن الهمام في المسايرة، وذكر بعض مسائل الفقه الأبسط الإمام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره، ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنـــزيه وغيره، وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار، وأبو العباس الناطفي في الأجناس، والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد، وأبو شجاع الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي، وأبو المحاسن محمود بن السراج القنوي في شرحها أيضًا، وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني، وذكر الوصية بتمامها الإمام صارم المصري في نظم الجمان، والقاضي تقي الدين المصري في الطبقات السنية، والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية، وذكر بعض مسائلها الإمام ابن الهمام في المسايرة، وشرحها الشيخ أكمل الدين البابرتي، فقدَّم ذكر جمل من مسائل الكتب الخمسة منقولاً عنها في ثلاثين كتابًا من كتب الأئمة رحمهم الله تعالى، وإنما أنكرها المعتزلة ونسبوها إلى محمد بن يوسف البخاري المعروف بأبي حنيفة؛ لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة، وادعائهم كون الإمام منهم كما في المناقب الكردرية، وقد رواها الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الأنصاري عن الإمامين: أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، وأبي نصر أحمد بن العياضي عن أبي سليمان موصي الجوزجاني، عن الإمامين أبي يوسف ومحمد.

وروى عن الإمامين نصير بن يحيى، ومحمد بن مقاتل الرازي عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله، وأبي مقاتل حفص بن سلم السمرقندي عن إمام الأئمة، وحقق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة، وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية.

فليس الماتريدي من أتباع الإمام الأشعري؛ لكونه أول من أظهر مذهب أهل السُّنة كما ظنَّ.

وما قيل: إن معظم خلافه من الخلافيات اللفظية وهمٌ بل معنوي، لكنه في التفاريع التي لا يجري في خلافها التبديع، ولأن الماتريدي مفصّل لمذهب الإمام وأصحابه المظهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السُّنة، فلم يخل زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره كما فصّل في التبصرة النسفية، وكيف لا؟! وقد سبقه أيضًا في ذلك الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان، وله قواعد وكتب وأصحاب، ومخالفاته للحنفية لا تبلغ عشر مسائل كما في سِيَرِ الظهيرية، والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم القلانسي الرازي، وله أيضًا قواعد وكتب وأصحاب.

وألَّف الإمام محمد بن فورك الأصفهاني كتاب اختلاف الشيخين القلانسي والأشعري، كما في التبصرة النسفية، **(وألحقت بها عشرين مسألة كلامية عن روايات الأئمة)**: الإمام أبي يوسف، ومحمد، والحسن بن زياد، وأسد بن عمرو، ويوسف بن خالد السَّمتي، وعبد الكريم الجرجاني، وأبي عصمة المروزي، وجدتها في كتب المشايخ المذكورين، **(وأربعين حديثًا اعتقاديًا من مسانيده العلية)** بتخريج الإمام محمد بن الحسن، والإمام أبي محمد الحارثي، وأبي القاسم طلحة بن محمد، وأبي الحسين أحمد بن المظفر، ومحمد بن عبد الباقي الأنصاري وأبي بكر أحمد الكُلاعي، وأبي عبد الله بن خسرو البلخي، والقاضي عمر بن الحسن الأشناني، والقاضي أبي زكريا موسى الحصكفي، وأبي عبد الله محمد الخوارزمي رضي الله تعالى عنهم.

(ص) **(ورتبتها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، وهي لجميع الأصول حاوية، قال في كتاب العالم: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله على محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين، وعلى عباد الله الصالحين)**.

(ش) قوله: **(ورتبتها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، وهي لجميع الأصول حاوية)** كما سيأتي بيانه معممًا الإشارة للرمز والتلويح في العبارة، ومعممًا المسائل لمعانيها اللغوية، والطرق لتخريجات الأئمة رومًا للاختصار وطلبًا لبديع التقصار.

وإنما رتبنا على ذلك أخذًا من الفقه الأبسط والوصية؛ لأن المذكور في الكتاب إما

المقاصد، أو ما له ارتباطٌ بها، والثاني: إما أن يكون للشروع في المقاصد على وجه البصيرة الكاملة توقف عليه أو لا: الأول: المقدمة، والثاني: الخاتمة.

والبحث عن المقاصد إمَّا من حيث التصديق بأحوال الموضوع للفن من أحوال الصانع إجمالاً، وهو الباب الأول، وإمَّا من حيث التصديق بأحواله تفصيلاً، فإمَّا أن يكون من صفاته الذاتية وما يرجع إليها، وهو الباب الثاني، أو من صفاته الفعلية وما يرجع إليها وهو الباب الثالث، وهذا وجه ضبطٍ مُسَهِّل للاستقراء دون وجه حصر عقلي، فإن من رامه ارتكب شططًا.

ولما كان من حق من ابتدأ في أمرٍ ذي بالٍ أن يبتدئ بالتسمية والتحميد للمنعم المتعال؛ للحديثين المشهورين، (**قال**) الإمام (**في**) بدء (**كتاب العالم: بسم الله الرحمن الرحيم**): أي متلبسًا باسمٍ مختص بذاتٍ، جامع لصفات الكمال، منها إرادة الإحسان الكثير، وإرادة مستمر الإفضال ابتدئ المقال.

فذكر الاسم تنبيهٌ على أن التلبس والتبرك به دون ذاته المقدَّس عن التلبس لا للتعظيم أو دفع اليمين كما ظنَّ؛ لاندفاع الضرورة ومنع المقام مع الخلاف فيه، وإضافته إلى العلم المرتجل للذات، الواجب الوجود، المستجمع للصفات الكمالية، تنبيه على تعميم التلبس لجميع الأسماء الدالة على الصفات، وليس الإضافة بيانية بناء على كون الاسم عين المسمَّى كما ظنَّ، ولا بمعنى التسمية لمنع التلبُّس وعدم الضرورة، ويحتمل كون الباء للاستعانة، وعلى كل وجهٍ يحتمل التعلق باسمٍ أو فعلٍ، وعلى كلٍّ فهو مقدمٌ أو مؤخرٌ، وعلى كلٍّ فهو خاصٌّ كالتأليف، أو عامٌّ كالابتداء، وعلى كلٍّ فالاسم من السمو أو من الوسم، وعلى كلٍّ فإضافته إلى الجلالة إمَّا للاختصاص لذاته وضعًا أو في الجملة، وقال: (**الحمد لله**) منشئًا للثناء بتعظيم الفاعل المختار، كما هو المعنى اللغوي المختار، أو لما يشعر بتعظيم المنعم عُرْفًا وهو الشكر لغةً، ففي الاسمية تنبيهٌ على أن جنس الثناء ثابتٌ له بلا شائبة احتمال، كما في الفعلية المتضمنة للإخبار بحمد نفسه، المحتملة للصدور مع الغفول عن معناه.

فالمراد بالحمد معناه اللغوي أو العُرفي، ولكل واحد احتمالات أربعة: إرادة الحمد من حيث هو، أو الحامدية، أو المحمودية، أو المعنى العام لكلٍّ منها، والمراد بلام التعريف الجنس، أو الاستغراق، أو العهد الذهني، أو العهد الخارجي، وبلام الاختصاص اختصاص الجنس بمدخوله، أو اختصاص الصفة بالموصوف، ففي القرينتين مائة وثمانية وعشرون وجهًا.

وأشار بالوصف بقوله: (**رب العالمين**): أي مبلغهم إلى ما يليق بهم من الكمالات حالاً فحالاً، إلى التنبيه على احتياجهم إليه تعالى وجودًا وبقاءً، ففيه رمزٌ إلى براعة

الاستهلال، ولما كان إتمام الحمد بالصلاة؛ لأن من لم يشكر نعمة من الخلائق لم يشكر نِعَم الخالق، على ما نطق به الأثر.

وأجل منعمي البرايا بأنواع العطايا، هم الأنبياء سيما رسولنا المجتبى وآله وصحبه أئمة الهدى، كما في شرح التهذيب العصامي، قال: (**وصلّى الله على محمدٍ**)، مُنشئًا للدعاء بإرادة الخيرات لصاحب العُلا والكمالات من تعظيمه في الدنيا بإجراء شرعه، وإعلاء ذكره، وفي الأخرى بتشفيعه في أمته، وتضعيف أجره كما قال الحافظ ابن الأثير الجزري، وتنبيهًا على أن ثناءه وفق غنائه خارجٌ عن الوسع، فلهذا أمرنا أن نكل إليه تعالى كما في شرح التأويلات لعلاء الدين السمرقندي، وأشار بالوصف بقوله: (**سيد المرسلين وخاتم النبيين**) إلى مسائل:

الأولى: إنه الفاضل منهم في نفسه، الجامع لفضائلهم، كما في الشفاء والمعالم، فإن به السيادة على الجميع كما دلٌ الإضافة إلى الجمع المعرَّف باللام، وهو في الأصل المتولي للسواد والجماعة الكثيرة، ولما كان من شرطه كونه مهذب النفس قيل لكل فاضلٍ في نفسه: سيد، كما في المفردات للإمام الراغب الأصفهاني.

الثانية: التنبيه على فضيلته من كل واحدٍ منهم ومن الجميع من حيث الكل كما دلَّ الإطلاق، فهو أفضل من جميع المبعوثين بالشرعية المجددة من الثلاثمائة والثلاثة عشر، على ما رواه أبو داود.

الثالثة: التنبيه على عموم خاتميته لجميع المبعوثين من المذكورين ومن المأمورين بالإبلاغ بدون الشريعة المجددة من مائة ألف وأربعة وعشرين ألفًا مع المذكورين، فإن كل رسولٍ نبي، فهو خاتم الفريقين لا نبي بعده، وقال: (**وعلى عباد الله الصالحين**) تكميلاً له بإنشاء الدعاء لصلحاء الأمة، وتنبيهًا على أن الآل يعم العلماء العاملين، فإنهم المختصون بالرسول من حيث العلم كما في المفردات، وعلى التعميم المأمور به في الدعاء كما ورد في التشهد، وعلى دخول ذوي القربى منه ﷺ وصحابته فيهم دخولاً أوليًا.

المقدمة

لما كان من حق من حاول علمًا أن يتصور حقيقته أولاً؛ ليكون على بصيرة في طلبه ومناه، (**ويعرف اسمه المنوّه لمسماه، وموضوعه، وما له من شرفٍ حواه، وغاية جهده وجدواه، ومأخذ علمه ومبناه**)، وما هو المطلوب من فحواه، كان جديرًا بأن يصدر بها الكلام، فلذا صدر بها الإمام.

(ص) **(قال في الفقه الأبسط: اعلم أن الفقه في الدين أفضل من الفقه في الأحكام، والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر، ولأن يتفقَّه، الرجل كيف يعبد ربه، خير له من أن يجمع العلم الكثير وقال في كتاب آخر: العالم والعمل تبع للعلم، كما أن الأعضاء تبعٌ للبصر؛ فالعلم مع العمل اليسير أنفع من العمل الكثير ولذلك قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [الزمر:٩]).**

(ش) قوله: **(قال في الفقه الأبسط)** مشيرًا إلى تعريفه واسمه، ومنبهًا على استيجاب فهمه: **(اعلم أن الفقه)** هو التوسل إلى علم غائب بعلم شاهد لغةً، كما في المفردات **(في)** أصول **(الدين)**، وهو الوضع الإلهي السائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خيرٌ لهم بالذات، وسيأتي بيانه **(أفضل من الفقه في)** فروع **(الأحكام)**، وهي آثار الخطاب الأزلي المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع من السببية والشرطية والمانعية؛ لابتناء ثبوتها عند المكلف على الفقه في الدين والتصديق به، وابتناء أعماله عليه كما سيشير إليه، ولقوله ﷺ: **«مَا عُبِدَ اللهُ بشيءٍ أفضل مِنْ فقهٍ في دينِ الله[1]»**، رواه الدارقطني والبيهقي عن أبي هريرة عنه عليه أفضل الصلاة والسلام.

(والفقه) العام لهما عرفًا **(معرفة)** أي: إدراك جزئيات عن الدليل؛ لأن المعرفة إدراك عن أثرٍ كما في المفردات، فليس التقييد بلا دليل كما ظنَّ أو الملكة الحاصلة منه أو المدرك من القواعد، والمراد بالمعرفة على الأول تهيؤ **(النفس)** الناطقة تهيؤًا تامًّا، كما هو المعروف المشهور في التعريفات؛ لمعرفة جميع **(ما)** يصح **(لها)** من الاعتقاديات والعمليات، **(وما)** يجب **(عليها)** منهما، كما أشار إليه بعد بقوله: **(أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه)** معممًا للتفريعات الخلافية بين الأئمة الأعلام، وللأصول الواجبة الاعتقاد على الأنام، فهو يشمل القسمين في قسم الفقه في الدين، ويشمل معرفة الأحكام التكليفية على الحقيقة من أحكام الواجب والحرام والمكروه تحريمًا مما يجب عليه، ويكلف بإتيانه وتركه، وغير التكليفية على الحقيقة من أحكام المباح والمندوب فعله أو تركه، من المكروه تنـــزيهًا مما يصح، ويجوز للنفس فعله أو تركه سواء كان مساوي الطرفين، أو مرجحًا في قسم الفقه من الأحكام بلا كلفة في تعميم الكلام، وإلى إيفاء حق المقام باستيعاب الأقسام إجمالاً، وكفى باحتمال المعاني الصحيحة مع القرائن اللفظية

---

(١) رواه الدارقطني (٣/٧٩)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (١/١٢١).

والحالية المنضمة في كل مقامٍ صحةً وكمالاً، وبغاية الإيجاز مع دلالة المرام بلاغةً وجمالاً، وليس من إطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد كما ظنَّ، حتى يرد أنه غير مستحسنٍ في التعريفات، وأشار إلى حدّه المختص واسمه بقوله: (**وما يتعلق منها**): أي من تلك المعرفة (**بالاعتقاديات**) بأن يكون المطلوب منها الاعتقاد فقط، (**هو الفقه الأكبر**)، فهو معرفة النفس عن الأدلّة ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية، والمتبادر منها المعتقدات المنسوبة إلى دين محمدٍ ﷺ توقفت على شرعه أولاً، فخرج المعرفة بالمشروعات الفرعية وبغير الدينيات، وخرج علم الله والرسول بالمعتقدات؛ لعدم كونه عن الأدلة، واعتقاد المقلد لذلك، ودخل علم الصحابة بها، وما يثبت بدلائل العقل الصريح، كبعض مسائل التنـــزيه والتفاريع الخلافية، وأشار إلى اسمه الدال على شرف مسماه وكونه أصلاً لما سواه حيث سماه الفقه الأكبر؛ لعظم موضوعه، وقد سماه المتأخرون بالكلام إشعارًا بأخذ أصوله من صريح كلام الملك العلاّم، وإيماء إلى شرفه بادعاء أنه الفرد المتعين عند إطلاق الكلام كما في شرح التعديل وغيره، وأشار إلى شرفه وسطوع برهانه بوجهين:

الأول: ما قال فيه: (**ولأن يتفقّه**) ويتقن (**الرجل كيف يعبد ربه**)، بأن يعلم ربه الصانع المتعال بما له من صفات الكمال، ويعلم أركان عباداته وشروط طاعاته، (**خير له**) وأنفع (**من أن يجمع العلم الكثير**) بلا إتقانه لما هو المهم من دينه، كما هو المتبادر من مقابلة التفقه بالجمع، وبين ما ذكر (**وقال في كتاب آخر: العالم والعمل**): أي الفعل الصادر عن قصد، كما في المفردات (**تبع**) في الوجود المعتبر (**للعلم**) العام بالمعتقدات والأحكام (**كما أن الأعضاء**) في غالب الأعمال (**تبعٌ للبصر؛ فالعلم**) بالأركان والشرائط وتحقيق ما يتوقف عليه اعتبار العلم من الاعتقاد المقارن (**مع العمل اليسير**) بالاقتصار على الواجبات والسنن دون الاقتصار فيها؛ إذ لا نفع ولا خروج عن العهدة بالاقتصار والتقليل فيهما (**أنفع من العمل الكثير**) بالإكثار عليهما من النوافل (**مع الجهل**) في إيفاء الأركان والشرائط وتحقيق ما تتوقف عليه من الاعتقاد، وأن نفع العمل الكثير معه في الجملة؛ لوجود أصل الأركان والاعتقاد ولو بالتقليد، وفيه إشارةٌ إلى قوله ﷺ: «**أَفضَلُ الأَعْمَالِ الْعِلْمُ بالله، إنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُكَ مَعَهُ قَلِيلُ العَمَلِ وَكَثِيرُهُ، وإِنَّ الجَهْلَ لاَ يَنْفَعُكَ مَعَهُ قَلِيلُ العَمَلِ ولا كَثيره**[1]»: أي مع الجهل في أصل الأركان، رواه الديلمي والحكيم

(١) رواه الحكيم الترمذي في النوادر (١٠١/٤)، وذكره المناوي في فيض القدير (٢٧/٢).

الترمذي وابن عبد البر عن أنس رضي الله تعالى عنهم، وإلى أن الفقه في الدين تتوقف عليه العبادات، وتُبتنى عليه الطاعات، فهو أشرف جميع العلوم، كما أن معلومه أشرف المعلومات.

الثاني: ما قال فيه: (**ولذلك قال الله تعالى**) بعدما ذكر عدم استواء القانت وغيره كناية: (﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾ [الزمر:٩])، فذكر الفريقين المتقابلين صريحًا، ونفى الاستواء بينهما بطريق الاستفهام الإنكاري؛ بيانًا لمزيد فضل العلم المثمر للعمل، من العلم بالدين وأصوله وفروعه المتعلقة بأحكام العبادات، وهو متوقفٌ على العلم بأصول الدين، فهو أفضل وأشرف من جميع العلوم.

(ص) (**وقال في الفقه الأبسط: وأفضل الفقه أن يتعلم الرجل الإيمان بالله تعالى والشرائع والسنن المُبتنى واختلاف الأمة وأصحاب رسول الله ﷺ إنما لم يدخلوا فيه لأن مثلهم كقومٍ ليس بحضرتهم من يقاتهلم فلا يتكلفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحلّ الدماء منا، فلا يسعنا ألا أن نعلم من المخطئ منا ومن المصيب، وألا نذب عن أنفسنا، وحرمنا فقد ابتلينا بمن يقاتلنا، فلا بدَّ لنا من السلاح**).

(ش) وأشار إلى موضوعه وشمول البحث فيه؛ لاختلاف الأمة في قوله في الفقه الأبسط: (**وأفضل الفقه**) العام للقسمين (**أن يتعلم الرجل**)، وتخصيصه بالذكر، لسبقه في ذلك، وفيه إشارةٌ إلى الأخذ من قوله ﷺ: «**إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ**[1]»، رواه الطبراني والخطيب وابن عساكر عن أبي الدرداء والبزار عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنهم.

(**الإيمان بالله تعالى**): أي يباشر أسباب التصديق بالله تعالى الصانع المتعال المتصف بصفات الكمال، من إلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك، كما في شرح المقاصد (**والشرائع**): أي الفرائض (**والسنن المُبتنى**) على معرفتهما عبادته، (**والحدود**): أي حدود العقائد والأحكام والزواجر التي جُعلت فاصلة بين العبادة والسيئات من الأعمال والاعتقادات الزائفات، (**واختلاف الأمة**) بالاهتداء والضلالات المُبتنى على معرفتهما معرفة الهدى والسداد؛ لأن معرفة الأشياء بمعرفة الأضداد، كما في شرح الفقه الأبسط للفقيه عطاء الجوزجاني، وأشير إليه في وجه بقوله تعالى: ﴿**يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا**﴾ [النساء:١٧٦]؛ فإنه إذا بيَّن الضلالة بيَّن الهدى؛ لأنه ضده، فيجتنب

---

(١) رواه البخاري (٣٧/١)، والطبراني في الأوسط (١١٨/٣)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٨٤/٥).

المنهي عنه ويقصد المأمور به، كما في التيسير، ويشير إليه الإمام فيما سيأتي.

وفي بيان الأفضل من القسم الأول بتعلم الإيمان بالصانع المتعال المتصف بصفات الكمال تلويح إلى أن موضوع الفقه في الدين أحوال الصانع، وأنه يرجع إليه جميع ما يبحث عنه من الصفات والأفعال من إحداث العالم، وخلق الأعمال، ومباحث النبوة والإمامة، والأفضال وغير ذلك مما يرجع إلى صفات الأفعال، واختاره القاضي الأرموي ومن تبعه من الأشاعرة، فالبحث فيه عن أحوال الصانع وشئونه من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا والآخرة، ككيفية صدور العالم عنه وكونه بالاختيار وحدوث العالم، وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم كمباحث النبوة والإمامة، ومباحث المعاد، والسمعيات الراجعة إلى التكوين، وأما إثبات الواجب فيه بمعنى إقامة البرهان على وجوده كما سيأتي، فعند الماتريدية لإثبات انتهاء جميع الموجودات إليه، وكونه مبدأ لها، وذلك يرجع إلى صفة التكوين، وإن لزم من ذلك ثبوت أنيته ووجوده، كما أن الحكيم يثبت أنية واجب الوجود بافتقار الموجودات إليه، وليس مقصوده إثبات كونه مبدأ لجميع الموجودات، وإن لزم ذلك منه كما ذكره صاحب المطالع، وعند جمهور الأشعرية القائلين بزيادة الوجود؛ لكون الوجود من أحواله وشئونه الذاتية؛ لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم؛ إذ الوجود إنما يلحق موضوعاتها لأمرٍ مباين هو العلة المقتضية لموجوداتها، فيكون فيه قضية نظرية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب، وموضوعها مطلق الموجود عندهم، ولأنه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه، فلا بدَّ من إثباته فيه، كما في شرح المقاصد، ولما ورد عليه ما شاع من شبهة الحشوية أنه لو جاز البحث والمحاجة في الأصول الدينية وما فيه اختلاف الأمة لدخل فيه الصحابة كما دخلوا في المحاجة في الفروع الأحكامية، ونُقل عنهم بالشهرة، ولما لم يثبت ذلك يثبت كونه من البدع المنهية، أشار إلى الجواب بمنع ذلك كله والحل بوجوهٍ متضمنة لبيان جدواه:

الأول: ما أشار إليه بتوجيه عدم الدخول بكونه بالتوغل بقوله في كتاب العالم: (**وأصحاب رسول الله ﷺ إنما لم يدخلوا فيه**) ووسعهم ألا يتوغلوا كما أشار إليه التمثيل (**فيه**): أي فيما فيه اختلاف الأمة من الاعتقادات؛ (**لأن مثلهم**) بإفنائهم الزائغين بعد كشف شبههم؛ لإصرارهم في اللجاج لم يحوج إلى التوغل في الاحتجاج، وصار مثلهم فيه وحالهم (**كقومٍ ليس بحضرتهم من يقاتلهم**) ويبرز لهم، (**فلا يتكلفون**) ولا يظهرون الكلفة والمشقة في تعاطيهم (**السلاح**)؛ لدفع من لم يقاتلهم، فإن تكلف الشيء ما يفعله الإنسان بإظهار كَلَفٍ وإبلاغ مع مشقة تناله في تعاطيه كما في المفردات، فقد أشار إلى

وجه عدم دخولهم في المحاجة بالتوغل والمشقَّة بعدم الاحتياج، حيث لم يستمر في زمنهم البِدَع والأهواء، ولم يقدر أصحابها على التمادي في الاستطالة واستحلال الدماء، وإلى منع تركهم البحث فيها أصلاً ، بل تركوا التوغل والتكلف، فإنه لما ظهر في أواسط عصرهم أوائل أهل الأهواء من الخوارج والشيعة والقدرية كشفت فقهاء الصحابة عن شبههم بالحجج الساطعة، وبيَّنوا العقائد الحقَّة بالبراهين القاطعة، وقمعوا مادة الأهواء، واستأصلوا المصرِّين المتحزبين منهم بالإفناء، فإن أمير المؤمنين عليًّا ﷺ كشف عن شبهة الخوارج في مسألة التحكيم، والوعد، والوعيد، وحاجهم فيه كما في التبصرة البغدادية، ولما أصرُّوا وتحزَّبوا بالنهروان استأصلهم بالإفناء، فما انفلت منهم إلا أقل من عشرة، تفرَّقُوا في البلاد، فظهر منهم بدعتهم في عصرهم، كما في النِّحل الشهرستانية، واستتاب عبد الله بن سبأ رئيس الشيعة القائلة بالحلول في الإمام، ونفاه إلى المدائن كما في شرح المواقف والنِّحل، واستتاب القائلين بالقدر وبكون الاستطاعة من العبد، كما في تاريخ الإمام ابن عساكر والجامع الكبير للسيوطي، وحاجهم فيه وفي المشيئة والاستطاعة كما في التبصرة البغدادية، وكذا ابنه الحسن ﷺ، وله رسالة في رد القدرية كما في أوائل شرح المشكاة للشيخ علي القاري، وكذا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كما في التبصرة، وعبد الله بن عباس في مناظرته مع الفريقين حتى قال: كلام القدرية كفرٌ، وكلام الحرُورِيَّة ضلالٌ، وكلام الشيعة هلاكٌ، كما في سِيَر التتارخانية.

وناظر أبو موسى الأشعري من قال: كيف يُقدِّر عليَّ شيئًا ثم يعذبني عليه؟! حيث قال: قدَّر حيث علم، وعذَّب حيث لم يظلم؛ كما في شرح جمع الجوامع للإمام ولي الدين العراقي والنِّحل الشهرستانية.

وروى الحافظ أبو بكر البزار في مسنده عن عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله، عن أبيه، عن جده:

«أنه تناظر أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما في القضاءِ والقدرِ وتحاكما إلى رسولِ الله ﷺ فقضَى بأنَّ القدر كله من الله تعالى، كما قال أبو بكر ﷺ[1]»، وذكره في سِيَر الظهيرية، وكذلك في أواسط عصر التابعين، فقد ناظرهم من التابعين «زيد بن علي بن الحسين»، وله رسالة في رد القدرية و«عمر بن عبد العزيز»، وله أيضًا رسالة فيه، وقد استتاب غيلان الدمشقي من دعاة القدرية، وجعفر بن محمد الصادق، وله رسائل في

(١) لم أقف عليه هكذا.

ردِّ القدرية والخوارج والروافض، كما في التبصرة البغدادية، ولما عاد غيلان إلى غيِّه أفتى بقتله مكحول والأوزاعي فقتله هشام بن عبد الملك، ولما ظهر الجعد بن درهم وقال بخلق القرآن قتله خالد بن عبد الله القسري بواسط في إمارته على العراق، كما في شرح السُّنة للإمام البغوي، ولما ظهر الجهم بن صفوان الترمذي فقال بالجبر المحض وفناء الجنة والنار قتله سالم بن أحوز المازني أمير مرو من طرف بني أمية، كما في النِّحل الشهرستانية.

الثاني: ما أشار إليه بقوله فيه: (**ونحن قد ابتلينا**) في عصرنا (**بمن يطعن**) في الاعتقاديات (**علينا**) من أهل البدع والأهواء، (**ويستحلّ الدماء منا**)، ويستطيلون علينا لشيوع بدعتهم، ونصرة بعض ملوك السوء لهم، كيزيد بن الوليد، ومروان بن محمد من الأموية، كما في تاريخ الخلفاء للسيوطي وغيره، (**فلا يسعنا**) ولا يجوز لنا (**ألا نعلم**) بإقامة البراهين اليقينية (**من المخطئ**) المريد في الاعتقاديات غير ما يحسن إرادته (**منا**): أي من المتخالفين (**ومن المصيب**) المدرك للمقصود المحمود فيها، (**وألا نذب**) ونمنع المخالفين بإقامة الحجج عليهم، وإبطال نحلهم (**عن**) الاستطالة على (**أنفسنا، وحرمنا**) باستحلال الدماء، كما هو نحلة الخوارج والشيعة وكثير من القدرية، وكذا أغروا بعض الملوك على قتل كثير من أهل السُّنة، (**فقد ابتلينا بمن يقاتلنا**) من أهل الأهواء بإظهار الشبه والإغراء الذي هو القتال المعنوي، (**فلا بدَّ لنا**) في دفعهم وإزالة شُبههم (**من**) إقامة الحجج الساطعة والبراهين القاطعة التي في معنى (**السلاح**)، فقد أشار إلى أن البحث فيه والمحاجة صارت من الفروض على الكفاية دون البدع المنهية، وصرَّح به في الملتقط والتتارخانية، وإلى الأخذ من قوله ﷺ: «**لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلى يَوْمِ القِيَامَةِ**[1]»، رواه البخاري ومسلم عن المغيرة بن شعبة وجابر بن عبد الله عنه ﷺ، حيث حمل على العلماء الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، المقاتلين مقاتلة معنوية كما في شرح البخاري، فيشمل الناهين عن الأهواء بالطريق الأولى؛ لأنها أنكر الأشياء أو يعمهم، والمقاتلين مقاتلة حسِّية كما في شرح مسلم للنووي، وصرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين في النهاية، والحليمي، والبيهقي، والغزالي، والرافعي، واليافعي، والنووي، وابن عساكر في العزيز، والروضة، والمحرر، والإرشاد والتبيين، وصرَّح

(١) رواه مسلم (١/١٣٧)، (٣/١٥٢٤)، وأحمد (٣/٣٤٥)، (٣/٣٨٤)، (٤/٢٤٨)، (٤/٤٣٧)، وابن حبان في الصحيح (١٥/٢٣١)، (١٥/٢٥٠).

به الطيبي في شرح المشكاة، والمحلى في شرح جمع الجوامع.

وقال الإمام ابن حجر الهيتمي في شرح المشكاة: إنه آكد فروض الكفايات بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه، فالمحاجة فيه ليس مما وراء قدر الحاجة المكروه كما ظنَّ.

وما رُوي عن الإمام من نهي ابنه حماد عن المناظرة في الكلام، فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطئة والإلزام، فإنه لما قال: رأيتك تتكلم، فلم تنهاني؟ قال: كنا نتكلم، وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه، وأنتم تتكلمون وكل واحدٍ منكم يريد أن يزل صاحبه ويكفر، ومن أراده فقد كفر، كما في المحيط والخانية.

وكذا ما رُوي عنه من كراهة الخوض فيه ورد مفسرًا بكراهة الخوض فيه كذلك كما في فتح القدير.

وما رُوي عنه أن السلف نهوا عنه وليس سيما أهله سيما الصالحين ولذا تركه، ورد مفسرًا بأن سيما المتوغلين فيه كذلك ليس سيما الصالحين، وأنهم إنما نهوا عنه، وأن تركه الاحتجاج على المخالفين بعد كشف شبههم وقصمهم بالأدلة القاهرة، كما في المناقب الكردرية؛ لوجوب إزالة الشبهة إذا وقعت كما في الملتقط والتتارخانية، وكان فيما لا يتوقف عليه إثبات المذهب كما في المصداق للسيد ناصر الدين السمرقندي، والتسديد وهو مراد مشايخنا بكراهة ما وراء قدر الحاجة، كما في الذخيرة لا إثبات المذهب ودفع الخصم، فإنه محتاجٌ إليه كما في البزازية بل صرَّحوا بأن بيان مذهب أهل السُّنة من أهم الأمور.

وفي التسديد معاذ الله عن المنع عن تعلم أصل التوحيد، ومن منع ذلك فقد رضي بضلال الناس، وما رُوي عن أبي يوسف أن الجهل بالكلام هو العلم، ولا يشمل الوصية للعلماء لأهل الكلام، فهو في كلام المخالفين من أهل الأهواء، كما في الكردرية وشرح المنهاج للسبكي وشرح جمع الجوامع، وما رُوي عنه أنه زندقة، وأنه أُلف الرسالة في المنع عنه، ففي كلام أهل الأهواء المكفِّرة كما في التبصرة البغدادية، ومن حمله على إطلاقه فقد جهل أصولهم المقررة، وسيأتي تفصيله في الباب الثالث إن شاء الله تعالى، وما رُوي عنه وعن محمدٍ من عدم تجويزهما الاقتداء بمن يناظر فيه، ورد مفسرًا بكراهته فيمن يناظر فيه للغلبة والإيراد دون إظهار الحق والإرشاد، كما في الخانية والملتقط، فإنهما كانا يناظران فيه كما مرَّ، وفي الخانية ومجمع الفتاوي أن المنهي عنه هو كلام الفلاسفة وكلام الخصومة؛ فأمَّا المناظرة فيه على وجه إظهار الحق، فلا كراهة فيها، بل هي المأمور بها في

قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل:١٢٥].

وكذا ما رُوي عن مالك أن أهل الكلام أهل البدعة محمول على كلام المخالفين كما تدل عليه التسمية، فإنه كان خاصًّا بكلامهم في عصر السلف كما صرَّح به البيهقي.

وكذا ما رُوي عن الشافعي أنه قال: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفرون من الأسد، ولأن يلقى الله تعالى العبد بكل ذنبٍ سوى الإشراك خيرٌ له من أن يلقاه بشيءٍ من الكلام، ورأى في أهله بأن يُضربوا بالجريد، وأن يُطاف بهم في العشائر، ويُقال: هذا جزاءُ من ترك الكتاب والسُّنة.

فقد قال البيهقي: إنما أراد به كلام أهل الأهواء كحفص الفرد وأمثاله، فبعض الرواة أطلقه وبعضهم قيَّده، وفي تقييد من قيَّده دليلٌ على مراده.

قال صاحباه الربيع المرادي وأبو الوليد المكّي: دخل حفص الفرد على الشافعي فقال ذلك.

وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في التبيين: كان الشافعي يحسن الكلام، وقد قال: قد أحكما ذلك قبل هذا: أي الكلام قبل الفقه، وتكلم مع غير واحدٍ ممن ابتدع وأقام الحُجَّة عليه وقطع.

ناظر حفصًا الفرد في القرآن فلما قال بخلقه قال له: كفرت بالله العظيم، وقطع على إبراهيم بن علية المعتزلي، وبيَّن للحميدي الاحتجاج على المرجئة، ولابن هرم الاحتجاج على منكر الرؤية، وألَّف فيه كتابين، كما صرّح به في التبصرة البغدادية.

وكذا ما رُوي عن أحمد بن حنبل أنه بدعة، وأنه لا يفلح صاحب الكلام أبدًا، فإن المراد منه كلام أهل الأهواء كما دلَّ عليه تسميته بدعة، وهجره للحارث المحاسبي لذلك، فإنه لما قال له الحارث: نصرت مذهب أهل السُّنة، وأزحت البدعة، قال: ألست تحكي البدعة، ولا يؤمن من أن يقع فيها من يسمع!.

ففي الشفاء للقاضي عياض: أجمع السلف والخلف من أئمة الهدى على حكايات مقالات الكفرة والملحدين في كتبهم ومجالسهم؛ ليبينوها للناس، وينقضوا شبهها عليهم، وإن كان ورد لأحمد بن حنبل إنكار لبعض هذا على الحارث بن أسد، فقد صنع أحمد مثله في ردِّه على الجهمية والقائلين بالخلق.

(ص) قوله: **(مع أن الرجل إذا كفَّ لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس وقد سمع ذلك لم يطق أن يكفَّ قلبه لأنه لا بدَّ للقلب أن يكره أحد الأمرين أو الأمرين جميعًا فإما أن يحبهما جميعًا، وهما مختلفان، فهذا لا يكون، وإذا مال القلب**

إلى الجور أحب أهله وكان منهم وإذا مال إلى الحقِّ، وعرف أهله كان لهم وليًا).

(ش) **الثالث**: ما أشار إليه بقوله فيه: (**مع أن الرجل**) الواقف على الخلاف في العقائد (**إذا كفَّ لسانه عن الكلام**) في مختلف العقائد، كما قاله الحشوية ومن يحذو حذوهم، وشنَّعوا على من تكلم (**فيما اختلف فيه الناس**)، وظهرت فيه الأهواء وتصادم الآراء، (**وقد سمع ذلك**) الاختلاف منهم مع شبههم، (**لم يطق**) ولم يقدر (**أن يكفَّ قلبه**) عن الميل إلى أحد الطرفين المتباينين من الخلافيات أو إلى آخره؛ (**لأنه لا بدَّ**) ولا فراق (**للقلب**)؛ لكونه محل العقل كما سيأتي (**أن يكره**): أي يعاف من جهة العقل أو الشرع كما في المفردات (**أحد الأمرين**) فيهما لرجحان أحدهما: (**أو الأمرين جميعًا**)؛ لرجحان أمر ثالث عنده، (**فإما أن يحبهما**): أي يريد ما يراه أو يظنه خيرًا، كما في المفردات من الأمرين (**جميعًا، وهما مختلفان**) متباينان، (**فهذا لا يكون**) ولا يوجد جمع المتباينين، فلا بدَّ أن يميل قلبه إلى أمرٍ في ذلك، ولا يخلو من أن يكون جورًا أو عدلاً، (**وإذا مال القلب**): أي عدل عن الوسط (**إلى الجور**)، وهو الميل عن القصد في الطريق ثم جعل أصلاً في العدول عن كل حقٍّ، كما في المفردات، (**أحب أهله وكان منهم**)؛ لاستلزام محبة قوم لاعتقادهم لذلك، (**وإذا مال**) القلب (**إلى الحقِّ**): أي الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كما في المفردات، (**وعرف أهله**): أي كونهم أهل الحق عن دليله كما مرَّ، (**كان لهم وليًا**): أي محبًا؛ لأن المحبَّة من ثمرة المعرفة على الحق في الغالب.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل[1]:

الأولى: أن معرفة أهل الحق في الاعتقاديات وموالاتهم متوقفة على معرفة الحق منها فيما اختلف فيه، وهي متوقفة على البحث والنظر وموالاتهم واجبة، فكذا ما يتوقف عليه ذلك.

الثانية: وجوب بيان مذهب أهل السُّنة؛ ليعرف أهلها، ويحب من اتصف به من المسترشدين، ورد مذاهب المخالفين؛ ليجتنب عنها كل أحدٍ، ويبغض الزائفين، فقد قال مشايخنا رحمهم الله تعالى: تعليم صفة الإيمان للناس وبيان خصائل أهل السُّنة والجماعة من أهم الأمور، وألَّف السلف فيها تآليفُ كثيرةٌ كما في سِيَر الذخيرة والتتارخانية، وأشار

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر (ص١٦٩).

إليه بقوله: إذا مال إلى الحق وعرف أهله كان لهم وليًا.

الثالثة: كون ماهية العلم مفهومة واضحة كما لوّح بالسوق في كل محل ذكر مفروغًا عن البيان إلى أنه لا يحد لوضوحه، واختاره المحققون كما في شرح المقاصد.

وذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أنه لا يحد؛ لتعسره.

وذهب الإمام الرازي إلى أنه ضروريٌّ لأنه حاصل، وغيره إنما يعلم به، فلو علم هو بغيره لزم الدور؛ لأن علم كل واحدٍ بوجوده حاصل بلا كسبٍ، فيكون ضروريًا، والمطلق جزءٌ منه فهو أولى بذلك، والمراد أن العلم بالشيء يكون لحصوله بنفسه عند النفس، كصفات النفس والعلم بصور الأشياء، فإنها تُدرك بذاتها، كما صرَّح به شارح الإشارات في نمط التجريد، فلا يرد أن الحاصل هو الفرد منه بذاته لا بصورته، فيكون المطلق أيضًا كذلك، وذلك الحصول ليس علمًا به بل العلم هو حصوله بصورته ومثاله، والفرق بين الحصولين بيّن، ولا شك أن أفراد العلم ليس كل واحدٍ منها نوعًا منحصرًا في شخصٍ حتى يكون علم كل أحدٍ بكل واحدٍ من الأشياء حقيقة مغايرة لعلمه بشيءٍ آخر أو لعلم شخص آخر بهذا الشيء، بل لها حقيقة مشتركة نوعية أو جنسية، فإذا حصل فرد منه عند النفس لم يتوجَّه أن يُقال هو معلومٌ بالوجه لا بالكنه؛ لأن كنه الشيء نفسه، ووجهه الأمر العارض لهن، فلا يرد أن تصور الخاص إنما يستلزم تصور العام إذا كان تصور الخاص بالكنه والعام ذاتيًا للخاص، وكلاهما في محل النـــزاع.

ولما كان بعض الأمور البديهية مما ينبّه عليه، فسَّره الإمام أبو منصور الماتريدي بأنه صفةٌ يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به: أي صفة ينكشف به ما يذكر، ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن، عدل عن الشيء إلى المذكور؛ ليعم الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرها، والمفرد والمركب، واعتقاد المقلد المصيب، ويخرج الظن والشك والوهم والجهل، فلذا قيل: إنه أحسن التفاسير، والحمل على الانكشاف التام وانحلال العقدة، وإخراج اعتقاد المقلد به كما ظنَّ لا يوافق مذهب القائل المعتبر لإيمانه، المشروط بالعلم في الجملة بالمؤمن به، وحسّنه كما سيجيء، وما يُقال من أن التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فإنا نؤمن بالأنبياء وبالملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم ففيه نظر؛ لأن المراد العلم بما حصل التصديق به، ونحن نعلم من الأنبياء والملائكة ما نصدق به، فامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي، وإنما الكلام في العكس كما في مبحث التقليد من شرح المقاصد، وفسَّره

الأشعري: «بأنه الذي يوجب كون من قام به عالمًا، وتارة بأنه إدراك المعلوم على ما هو به»، وفيهما دورٌ، وفي الأخير مجازٌ وزيادة ما هو به، فإن المعلوم ليس إلا كذلك كما في المواقف.

وفسَّره جمهور الأشاعرة: بأنه صفةٌ توجب لمحلها تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض، فخرج إدراك الحواس؛ لأنها ليست مميزة بين المعاني، وخرج الظن والشك والوهم والتقليد؛ لاحتمال النقيض فيها.

الرابعة: أن الجهل كذلك مفهوم الماهية، ويفسر تنبيهًا عليها بأنه عدم العلم عمن شأنه أن يعلم مع الإشارة في الكلام إلى قوله ﷺ: «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ[1]»، ومع التعرض في المقام إلى معظم ما يبحث عنه في الفن من الأعراض، وهي عند أكثر المتكلمين أحد وعشرون نوعًا، وعند بعضهم ثلاثة وعشرون نوعًا، أو أربعة وعشرون نوعًا، كما في قواعد العقائد.

(ص) (وإذا لم تعرف المخطئ من المصيب في خصلةٍ ويضرُّك بعد في خصالٍ غير واحدةٍ فأما الخصلة التي لا تضرُّك فإنها أنك لا تُؤاخذ بعملِ المخطئ، وأما الخصال التي تضرُّك فواحدة منها: اسم الجهالة يقع عليك؛ لأنك لا تعرف الخطأ من الصواب، ومن وصف عدلاً ولم يعرف جور من يخالفه فإنه جاهلٌ بالجور والعدل، (والثانية) من الخصال المضرَّة: عسى أن ينزل بك من الشبهة ما نزل بغيرك ولا تدري ما المخرج أمصيبٌ أنت أم مخطئ فلا تنزع عنها، (والثالثة) من تلك الخصال: لا تدري من تحب في الله ومن تبغض في الله؛ لأنك لا تدري المخطئ من المصيب).

(ش) الرابع: ما أشار إليه بقوله فيه: **(وإذا لم تعرف)** وتفرق بالدليل **(المخطئ)**: أي المريد، غير ما يحسن إرادته، وهو الخطأ المأخوذ به الإنسان كما في المفردات، **(من المصيب)** المدرك **(في خصلةٍ)** وحالةٍ، **(ويضرُّك بعد)**: أي بعد تلك الحالة **(في خصالٍ غير واحدةٍ)**، وفي أحوالٍ متعددة.

(فأما الخصلة التي لا تضرُّك فإنها أنك لا تؤاخذ): أي لا تجازى مقابلة لما أخذت، والأخذ في الأصل: حوز الشيء بالتناول أو القهر، **(بعمل المخطئ)** إذا لم ترتكبه ولم تتصف به.

---

(١) رواه البخاري (٥/٢٢٨٣)، ومسلم (٤/٢٠٣٤)، والترمذي (٤/٥٩٦)، (٥/٥٤٥)،(٥/٥٤٦).

(**وأما الخصال التي تضرُّك**) مع اتصافك بحال المخطئ (**فواحدة منها: اسم الجهالة**) فيما يجب عليك معرفة حقيقته من الاعتقاديات (**يقع عليك**) بين الناس فتكون مذمومًا به في العاجل، معاقبًا بترك واجب المعرفة في الآجل؛ (**لأنك لا تعرف الخطأ**) في الاعتقاديات عن الدليل، ولا تفرقه (**من الصواب**) المحمود بحسب مقتضى العقل أو الشرع، ولما ورد ههنا ما شاع من شبهة الحشوية أن إصابة المعتقد بتقليد سلف الأمة تدفع المذمة والمعاقبة على عدم معرفة خطأ المخالفة بالنظر وإقامة الحُجَّة، أشار إلى منعه بقوله: (**ومن وصف**) وعيّن (**عدلاً**) وهو في الأصل بمعنى التسوية، نقل إلى التوسط في الأمور اعتقادًا كالتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك، والقول بالكسب المؤثر المتوسط بين الجبر والقدر، وبوجوب التصديق بسبب العقل المتوسط بين الإيجاب منه والإهمال، وعملاً كالتعبد بأداء الواجبات، المتوسط بين البطالة والترهب، وخُلُقًا كالجود المتوسط بين البخل والتبذير، ثم سمَّى به كل حقٍّ لتوسطه بين الإفراط والتفريط، فمن عيّن العدل من الاعتقاديات ووصفه به تقليدًا (**ولم يعرف**) عن الدليل (**جور من يخالفه**) في الاعتقاد (**فإنه جاهلٌ**) في ذلك (**بالجور والعدل**)؛ لأن المعتبر في معرفة الاعتقاديات هو التصديق البالغ حد الجزم، فمن لم يعرف خطأ المخالف ويجزم به لم يعرف العدل ولم يجزم به، وفيه إشارةٌ إلى أنه لا يكفي لدفع المعاقبة مجرد التقليد فيما اختلف فيه من الأصول الدينية بل لا بدَّ من الجزم عن الدليل في الجملة، وقد صرَّح الأئمة بأن المقلد في العقائد مطلقًا عاصٍ بترك النظر، مستحق للعقوبة.

(**والثانية**) **من الخصال المضرَّة**: أنه (**عسى أن ينـــزل بك**) وتخشى أن يصيبك (**من الشبهة ما نزل بغيرك**) ممن تشبث بها من أهل الأهواء، (**ولا تدري ما المخرج**) والمخلص (**منها؛ لأنك لا تدري**) ولا تستيقن؛ لعدم جزمك بخطأ المخالف (**أمصيبٌ أنت أم مخطئ**) في الخلافيات الاعتقادية! (**فلا تنـــزع**) ولا تتخلص (**عنها**): أي عن الشبهة مما أوردها المخالفون على أهل الحق، ومما ذكروها لإثبات مذهبهم، فإنها شبهة في نفس الأمر وإن كانت دليلاً عندهم.

(**والثالثة**) **من تلك الخصال**: أنك (**لا تدري من تحب في الله ومن تبغض في الله**)، وهو من مواجب الدين وآكد ثمرات الإيمان، وفيه إشارةٌ إلى قوله ﷺ: «**إِنَّ أَوْثَقَ عُرَى الإِسْلَامِ أَنْ تُحِبَّ فِي اللهِ وتُبْغِضَ فِي اللهِ تَعَالَى**[1]»؛ (**لأنك لا تدري**) ولا تميز عن دليل

---

(١) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٦/ ١٧٠) بنحوه، وذكره ابن عبد البر في التمهيد (١٧/ ٤٣١).

(المخطئ من المصيب) في الخلافيات من أصول الاعتقاديات والمحبّة لأهل الحق، والبغض لأهل الباطل من ثمرات معرفته لذلك.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنه لا يُعذر أحدٌ بجهله من المصيب والمخطئ في الخلافيات، ولا يأمن المكتفي بالتقليد أن تصيبه الشبهات، ولا يدري من يحبه ويبغضه من أهل الهدى والضلالات، فيجب عليه معرفة ذلك كله بالنظر فيه والبحث عن دليله، ومن منع عن النظر فيه من الحشوية والظاهرية فقد استروح بالجهالات.

الثانية: لزوم وصفه تعالى عند الاستيصاف بمعرفة ما ثُبت له تعالى من الصفات الثبوتية والسلبية ولوازم الألوهية، فإن الواجب بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]، كما في شرائط الراوي من التوضيح والبرهان الساطع، ونصَّ محمد رحمه الله تعالى في الجامع الكبير على كفر من لم يصف الله تعالى إذا استوصف.

ولما كان فيه عسر والله يريد بكم اليسر قال أبو منصور الماتريدي وشمس الأئمة الحلواني رحمهما الله تعالى: ينبغي أن يستوصف بطريق التلقين كما في سِيَر الملتقط، واختاره عامة مشايخنا كما في المحيط، ولو عرف ولم يقدر على الوصف يحكم بكفره عند من اشترط الإقرار كما في نكاح المحيط البرهاني، وأفتوا بكفر من قال: لا أعرف صفة الإيمان، كما في سِيَر التتارخانية، ولوّح إليه بالعرض للوصف في المقام؛ لشموله لوصف العدل، والاعتقاد في صفاته تعالى.

الثالثة: أن ما تمسكوا به من الأحاديث الناهية عن التفكر في صفات الألوهية من رواية ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم وعنه ﷺ أنه قال: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللهِ وَلاَ تَتَفَكَّرُوا فِي اللهِ[1]»، كما رواه البيهقي وأبو نعيم عن ابن عباس، والأصفهاني عن ابن عمر، محمولة على النهي عن التفكر بمجرد العقول من غير أخذٍ من المنقول، كما يشعر به التفكر جميعًا بينه وبين الأدلة الموجبة للنظر فيها، كيف وقد دلَّ على فضله وشرف أهله قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨]، حيث قرن شهادتهم على وحدانيته تعالى بالإيمان بها، والاحتجاج عليه بالحجج العقلية والنقلية بشهادته تعالى بنصب الدلائل التكوينية كما فسَّره الجمهور، فدلَّ على

---

(١) رواه الديلمي في الفردوس (٥٦/٢)، وذكره ابن كثير في التفسير (٣٨٦/٤).

فضل علم أصول الدين، الباحث عن أحوال الصانع، والموجب للتفكر فيه، ودلَّ قوله تعالى في ثمانين آية من آل عمران على أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء، على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام، وأن مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر باطلٌ قطعًا كما في التفسير الكبير، فأشار في الوجوه المذكورة إلى أن غاية الفقه في الدين وجدواه إرشاد المسترشدين، وإلزام المعاندين، وحفظ قواعد الدين من أن تزلزلها شبه المبطلين، والنجاة من العذاب المستحق للزائغين، وأشار إلى كون أدلته ومبناه مأخوذة من المحكمات النقلية.

(ص): **(وقال في الرسالة: واعلم أن أفضل ما عُلِّمْتُمْ وما تُعَلِّمُون الناس السُّنة وأنت ينبغي لك أن تعرف من أهلها الذي ينبغي أن تتعلم منه ذلك وتعلم).**

(ش): (وقال في الرسالة: واعلم أن أفضل ما عُلِّمْتُمْ) في أمور الدين (وما تُعَلِّمُون الناس) الطالبين لتعلم أمور (السُّنة) من قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره في الأعمال، وفيما يدل على الاعتقادات وقول الخلفاء الراشدين وفعلهم كذلك، وفيه إشارة إلى قوله ﷺ: **«عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ المهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي، عضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ[1]»**، وإلى وجه التسمية بأهل السُّنة وإلى لزوم الأخذ والتعليم ممن انتسب إلى السُّنة كما بيَّنه بقوله: (وأنت ينبغي لك أن تعرف من أهلها) المنتسب إليها (الذي ينبغي أن تتعلم منه ذلك) من علمائها، (وتعلم) أمور الدين لطلابها، وأشار إلى تعليل الأخذ من المحكمات، والتجنب عن المحدثات بوجهين:

(ص): **(ولعمري ما في شيءٍ باعد من الله تعالى عذرًا لأهله ولا فيما أحدث الناس وابتدعوا أمرٌ يُهتدى به ولا الأمر إلا ما جاء به القرآن ودعا إليه محمد ﷺ وكان عليه أصحابه حتى تفرَّق الناس، وأما ما سوى ذلك فمبتدعٌ ومحدثٌ وقال في رواية أبي عصمة المروزي: فما أحدث الناس من الكلام: الأعراض والأجسام فمقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإيَّاك وكلَّ محدثةٍ؛ فإنها بدعةٌ).**

(ش): **الأول**: ما أشار إليه بقوله: **(ولعمري)**: أي واهب عمري ما أقسم به **(ما في شيءٍ)** من الاعتقادات والآراء **(باعد)** وأقصى **(من)** مرضاة **(الله تعالى عذرًا لأهله)**: أي لمن تمسَّك بذلك الشيء، **(ولا فيما أحدث الناس)** المخالفون للسلف الصالح من الأهواء في الاعتقادات، **(وابتدعوا)** من الآراء في أصول الديانات **(أمر يهتدى به)** في الاعتقادات،

(١) ذكره ابن حجر في فتح الباري (١٠/٣٣٩)، (١٣/٢٩٢)، وابن عبد البر في التمهيد (٨/٦٦).

(ولا الأمر) المهتدى به المطابق للحق فيها (إلا ما جاء به) محكم (القرآن) بظاهره كما سيبينه، (ودعا إليه محمد ﷺ) بقوله وأمره، (وكان عليه أصحابه) من الاعتقادات، والتمسك فيها بالمحكمات والمشهورات، واقتدى بهم السلف التابعون بإحسانٍ زمانًا بعد زمانٍ (حتى تفرَّق الناس)، وشاعت الآراء المخالفة والتأويلات الزائفة، (وأما ما سوى ذلك) المذكور من الآراء فيها (فمبتدعٌ ومحدثٌ و) لم يُشهد له أصلٌ من الشرع، ولا اهتداء إلا بما بيَّنه الله تعالى ورسوله وكشف عنه أصحابه، وبيَّن ما سوى ذلك فيما رواه الإمام أبو إسماعيل الهروي والإمام تاج الإسلام السمعاني في الانتصار، والإمام محيي الدين الدمشقي في العقود أنه (قال في رواية) الإمام (أبي عصمة المروزي: فما أحدث الناس) المخالفون للسلف الصالحين (من الكلام) الواقع في مباحث (الأعراض والأجسام)، وما يتعلق بهما من الأحكام العقلية المشوبة بالأوهام، (فمقالات الفلاسفة) مأخوذة مما تُرجم من كتبهم الموجودة بالشام مع أوهامهم في أصولهم التي بنوا عليها الأحكام كما تشير المقالات، وقد ترجمها ابتداءً خالد بن يزيد الأموي وعبد الله بن المقفع في ولاية عبد الملك بن مروان كما في معيار الجدل لعبد القاهر البغدادي، وأحرق عمرو بن العاص كثيرًا من كتبهم في فتح الإسكندرية بأمر أمير المؤمنين عمر ﷺ كما في المناقب الكردرية وكتب السيَر، وفيه إشارةٌ إلى أنهم كانوا يطلقون الكلام على كلام المخالفين دون كلام أهل السُّنة، بل يميزونه بتسميته: الفقه الأكبر وأصول الدين كما ذكره البيهقي وغيره، (عليك بالأثر) استمسك بالخبر الثابت عن رسول الله ﷺ وأصحابه، (وطريقة السلف) هي في الأصل السبيل المطروق بالأرجل، استعير لكل مسلكٍ يسلكه الإنسان في فعلٍ محمود أو مذموم، والمراد مسلك السلف الصالحين في العقائد قبل ظهور المخالف والمعاند، (وإياك وكل محدثةٍ) في الدين لم يُشهد لها أصلٌ من أصول الشرع (فإنها بدعةٌ): أي تغيير للدين وضلالة.

فالحمل باعتبار الوصف المعروف شرعًا نظير قوله في ترجيح رواية ابن مسعود ﷺ وعبد الله عبد الله كما في فتح القدير، وحمل عليه في وجه قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [الواقعة: ١٠]، كما في التسديد، والبدعة في الأصل: إنشاء شيء بلا احتذاءٍ واقتداءٍ يعم الحسن والقبيح، غلب في الثاني شرعًا، وصار خاصًّا بإنشاء شيء في الدين بزيادةٍ فيه أو نقصٍ بغير إذنٍ من الشارع قولاً أو فعلاً صريحًا أو إشارةً كما في المفردات، والفتح المبين، والطريقة، وتقسيمها في الفقه إلى الحرام وهو ما ذكر، والمكروهة كزخرفة المساجد، والمباحة كالتوسع في المباحات، والمندوبة كإحداث المدارس، والواجبة كأدلة

المتكلمين في الردِّ على الزائفين إنما هو باعتبار الأصل.

(ص): (**وقال في الفقه الأبسط: حدّثني حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا في الإسلام فَقَدْ هَلَكَ، وَمَنْ ابْتَدَعَ بِدْعَةً فَقَدْ ضَلَّ، وَمَنْ ضَلَّ فَفِي النَّارِ»، وكان ابن مسعود يقول: إن من شر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعةٌ، وكل بدعةٍ ضلالةٌ، وكل ضلالةٍ في النار، فما أحدث الناس من الكلام، فعليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثةٍ**).

(ش) الثاني: ما أشار إليه (**وقال في الفقه الأبسط**)، المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد أنه قال: (**حدّثني حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة**) ابن قيس النخعي الكوفي خال إبراهيم النخعي تابعي جليل (**عن ابن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا**) مغيرًا بزيادةٍ أو نقصانٍ (**فِي**) أحكام (**الإِسْلاَمِ**) من الاعتقادات والأعمال (**فَقَدْ هَلَكَ**)، واستحق النار وهو بمنـــزلة الهلاك[1]: أي بطلان الشيء وعدمه من العالم، كما في المفردات، (**وَمَنْ ابْتَدَعَ**) وأنشأ (**بِدْعَةً**) في الدين (**فَقَدْ ضَلَّ**)، وفَقَدَ المطلوب منه، وعدل عن الطريق السوي، (**وَمَنْ ضَلَّ**) فيه (**فَفِي النَّارِ**[2])، واستحقها إن لم يكن ضلاله مما يكفر، وصار محكومًا بها عليه إن كان مما يكفر كما سيأتي.

(و) حدَّث بالسند المذكور أنه (**كان ابن مسعود يقول**) ويكرر في وصاياه ما صدر عن مشكاة النبوة في النصح البالغ للأمة (**إن من شر الأمور**): أي المضر الذي يرغب عنه من العقائد والأفعال والأقوال (**محدثاتها**): أي التي لم يشهد لها أصل من أصول الشرع، (**وكل محدثةٍ**) كذلك (**بدعة**) وتغيير للدين، (**وكل بدعةٍ ضلالةٌ**)، وفقدان للمطلوب من الدين، (**وكل ضلالةٍ في النار**)، وهو قياسٌ مركبٌ من الشكل الأول ينتج: كل محدثةٍ في النار، يعني صاحبها من فاعلٍ ومتبعٍ، كما في الفتح المبين، روى معناه أربعة من الصحابة: ابن مسعود، وجابر، والعرباض بن سارية، وعائشة، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، ورُوي عنهم من أكثر من اثنين وعشرين طريقًا، فقد أشار إلى أن مبنى الفقه في الدين محكمات الكتاب ومشهورات السُّنة، وإجماع سلف الأمة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الدليل النقلي يفيد الاعتقاد واليقين في المعتقدات عند التوارد على معنى

---

(١) ذكره القرطبي في التفسير (٢/٤٩) بنحوه.

(٢) رواه النسائي (٤/٢١٧)، وابن عدي في الكامل (٦/٦١) بنحوه.

واحد بالعبارات والطرق المتعددة والقرائن المنضمات، وإليه أشار بقوله: ولا الأمر إلا ما جاء به القرآن، ودعا إليه محمدٌ ﷺ، وكان عليه الصحابة، واختاره متقدمو الأشاعرة.

قال صاحب الأبكار والمقاصد: هو الحق خلافًا للمعتزلة ولجمهور الأشاعرة كما في شرح المواقف، مستدلين بأن الدليل النقلي مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية، أما الوجوديات فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر، وأما العدميات فلأن مبناها على الاستقراء كما في المحصول، وفي التنقيح أن هذا باطلٌ؛ لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حدّ التواتر، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، وأيضًا فقد يعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد، وإلا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر، وبيّنه في التلويح والمقاصد بأن من الأوضاع ما هو معلومٌ بطريق التواتر، كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات وهيئات التراكيب، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة، وفي البعث إذا اكتفى فيه بمجرد السمع كقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]، ونفي المعارض العقلي حاصلٌ عند أهل العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر، وذلك لأن العلم بتحقيق أحد المتنافين يفيد العلم بانتفاء الآخر، على أن الحق أن إفادة اليقين إنما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه؛ إذ كثيرًا ما يحصل اليقين من الدلائل، ولا يخطر المعارض بالبال إثباتًا أو نفيًا فضلاً عن العلم بذلك.

الثانية: أن ذم السلف رحمهم الله تعال: كالنخعي، والشعبي، وعطاء، ومكحول، وأضرابهم للكلام، ومنعهم عن الخوض فيه للأنام محمول على كلام المخالفين لأهل السُّنة من مبتدعة القدرية المتشبثة بالفلسفة والشيعة وأمثالهم الناشئين في أواخر زمان السلف الصالحين، وعلى المناظرة فيه للغلبة، والإيراد والخوض مع المتوغلين فيما لا يتوقف عليه إثبات أصول الدين[1].

وإليه أشار بقوله: (**فما أحدث الناس من الكلام**) في الأعراض والأجسام فمقالات الفلاسفة، (**فعليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثةٍ**) لا مطلق الكلام الشامل

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام (ص٤٩).

لكلام أهل السُّنة، وقواعدهم المأخوذة من الكتاب والسُّنة كما ظنَّ، وإن المنع منه خلاف لدلالة الكتاب والسُّنة كما مرَّ، فقد سأل عن أصوله جبريل ﷺ بمحضر الصحابة الأعلام، وأجاب عنها خيرُ البرية تعليمًا للدين ومعالم الإسلام كما سيأتي.

وجميع المتكلمين من سلف الأمة منذ تكلموا في هذه المسائل مع الخصوم وأثبتوا دلائلها في التصانيف لم يزيدوا على ما في الكتاب من الإشارات إلى ذلك، بل لم يستخرجوا من قعور تلك البحور وإن غاصت فيها أفكارهم عشر ما فيها من درر الحجج، وغرر المعاني والنكت، كما في فصل المعجزات من التبصرة النسفية، والآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تُحصى، فكيف يُقال أن النبي ﷺ والصحابة رضي الله تعالى عنهم لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها كما في نهاية العقول؟!.

الثالثة: أن ما ورد في منع النظر والبحث في الأدلة غير ثابتٍ أو مؤول، فما رواه الديلمي عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «إِذَا كَانَ آخِرُ الزَّمَانِ واخْتَلَفَت الأَهْوَاءُ فَعَلَيْكُمْ بِدِينِ أَهْلِ الْبَادِيَةِ والنِّسَاءِ[1]»، فقد صرَّح أئمة الحديث بأن سنده واه ضعيف، وعلى تقدير ثبوته يكون أمرًا بدين مأخوذ من ظاهر الكتاب والسُّنة إيجابًا على العامة دون الخاصة؛ للدلائل الموجبة للنظر، وما اشتهر من قولهم: عليكم بدين العجائز، فلم يثبت عن النبيِّ ﷺ، وإنما هو قول سفيان الثوري حين ادَّعى عمرو بن عبيد المنـــزلة بين الإيمان والكفر، فقالت عجوزٌ: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن:٢]، فلم يجعل الله تعالى من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك، فسمعه سفيان فقال: ذلك مستحسنًا.

وهو في الحقيقة أمرٌ باتِّباع ظواهر الكتاب والسُّنة، والاستدلال بمحكماتها كما استدلت تلك المرأة، ولو حمل على إطلاقه صار التخصيص بالعجائز لغوًا، كما في الكافية لنور الدين البخاري، ومثله في المضمرات وشرح المواقف.

ونقل السبكي عن أبي القاسم القشيري أنه قال في رسالة الرد على الكرامية: العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام وآيات الأحكام الشرعية تجدها محصورة، والآيات المنبِّهة على علم الأصول تربو على ذلك بكثيرٍ، فلا يجحد علم الكلام إلا مقلد أو ذو مذهبٍ فاسدٍ.

---

(١) رواه الديلمي في الفردوس (٢٥٦/١)، وذكره العجلوني في كشف الخفا (٩٢/٢).

قال الإمام ابن حجر الهيتمي في فتح الإله شرح المشكاة: محل الذم البليغ والزجر الأكيد ما يؤدي الخوض فيه إلى زيغٍ أو ارتكاب شبهة لا مخلص له منها، وغير ذلك من المفاسد التي كانت من أهله في زمن أولئك الأئمة، وأما بعدهم فقد تميز أهل السُّنة من أهل البدع وحرروا كتبهم فيه، واجتهدوا في قمع البدع، فلا مساغ في ذمه بل هو آكد فروض الكفايات، وإليه أشار بقوله: وما الأمر إلا ما جاء به القرآن، فإنه جاء فيه إشارات إلى النظر في أدلة اليقين، وآيات منبهة على أصول الدين، كما قال عليٌّ كرَّم الله وجهه: «**جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه أفهام الرجال**[1]»، وأشار إلى أن المطلوب من فحوى الفقه في الدين، ما يعتقده السواد الأعظم من الأصول المأخوذة من المحكمات بقوله في الفقه الأبسط المسند بتخريج أبي يوسف وحماد أنه قال:

(ص) (**وروي عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «افْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيل اثْنَتَيْن وسَبْعِين فِرْقَةً، وسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي ثَلاَثًا وسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إلاَّ السَّوَادُ الأَعْظَمَ»، وروي عن ميمون بن مهران عن ابن عباس «أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله عَلِّمْنِي. قَالَ: فَاذْهَبْ فَتَعَلَّم القُرْآنَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ فِي الرَّابِعَة: اقْبل الحقَّ ممَّنْ جَاءَكَ بِهِ حَبِيْبًا كَانَ أوْ بَغِيْضًا، وتعلم القرآن ومِلْ معه حيث مال**).

(ش) (**وروى**) حماد بسنده المذكور (**عن أبي هريرة عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «افْتَرَقَتْ بَنُو إِسْرَائِيل**) في الاعتقاد على (**اثْنَتَيْن وسَبْعِين فِرْقَةً**) متخالفة، (**وسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي**): أي المجيبون لدعوتي (**ثَلاَثًا وسَبْعِينَ فِرْقَةً**) متخالفة في أصول الاعتقاد، (**كُلُّهُمْ فِي النَّارِ**) ومستحقون لها؛ لسوء الاعتقاد، (**إلاَّ السَّوَادِ الأَعْظَمَ**[2]») المصيبين فيه، المتبعين لظواهر المحكمات كما بيَّنه فيه.

وفي المسند بتخريج حماد والحسن بن زياد أنه قال: (**وروى**) حماد بسنده المذكور (**عن ميمون بن مهران**) الجزري من فقهاء التابعين (**عن ابن عباس**) عبد الله حبر الأمة، ورواه الديلمي وابن عساكر عنه، وعن ابن مسعود «(**أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله عَلِّمْنِي**) ما ينفع في أمر الدين، (**قَالَ: فَاذْهَبْ**) إلى العلماء (**فَتَعَلَّم القُرْآنَ**)، قاله ثلاثًا، (**ثُمَّ قَالَ لَهُ فِي**) المرة (**الرَّابِعَة**) لما ألح في السؤال: (**اقْبل الحقَّ**) واتبعه (**ممَّنْ جَاءَكَ بِهِ**)، وأوصله (**حَبِيْبًا كَانَ**) الجائي بذلك (**أوْ بَغِيْضًا**): أي مبغوضًا لك أو مبغضًا

---

(١) ذكره القنوجي في أبجد العلوم (٢/٨).

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/٥٥٤)، والطبراني في الكبير (٨/٢٧٤)، بنحوه.

(وتعلم القرآن وملْ معه[1]): أي مع محكماته كما كشف عنه قوله ﷺ: «ولْيَسَعْكُم الْقُرْآنُ ومَا فِيْه مِنَ الْبَيانِ[2]»، كما رواه الحاكم والبيهقي والطبراني وابن عساكر عن معقل بن يسار عنه ﷺ، ولرجوع المتشابهات إليها، بخلاف العكس كما في قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثْلِه شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] مع قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥]، وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥].

فمن مال إلى المتشابهات واتَّبعها لم يتبع المحكمات، فلم يكن مائلاً مع جميعه، وهو المراد لتبادر المعنى العرفي العام في ذلك المقام، وهو جميع ما بين الدفتين؛ لأن القرآن في العرف الكلامي: المعنى القائم بذات الله سبحانه وتعالى، وهو لا يقبل التعلم، وفي العرف الأصولي بمعنى القدر المشترك، ولا يحمل عليه لأنه عرفٌ مستحدثٌ، ففيه إيماءٌ إلى المنع عن اتباع المتشابهات بالأمر بالميل مع جميعه (حيث مال)، واتباع ظاهر محكماته بلا جدال.

فأشار إلى أن مسائل الفقه في الدين القضايا النظرية الاعتقادية المأخوذة من المحكمات، وإجماع السواد الأعظم من الأمة، لا من مجرد العقول كما عليه أهل الأهواء؛ لاستيلاء غوائل الوهم في بواديها، والتباس الحق بالباطل في مباديها، فمن اقتدى بما جاء به الشرع فقد استقام وهدى، ومن ترك هداه واتَّبع هواه فقد ضلَّ وغوى.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن في إيراد خبر الآحاد في مقام البيان إشارة إلى حصول البيان به.

الثانية: أن المبين قطعي بالمعنى الثاني المشهور فيه، **(فإن القطعي يُطلق على ما يقطع الاحتمال أصلاً، كحكمٍ ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السُّنة ويكفر جاحده، ويطلق على ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليلٍ، مثل تعدد الوضع، كحكم ثبت بالظاهر والنص المشهور ولا يكفر جاحده، كما لخص في كتاب الأصول)**، فإنه مشهورٌ رواه اثنا عشر صحابيًّا: علي، وسعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وأنس، وأبو هريرة، وأبو الدرداء، وابن عمرو، ومعاوية، وأبو أمامة، وصفوان بن عمرو، وواثلة بن الأسقع، وعوف بن مالك، وروي عنهم بأكثر من أربعين طريقًا، وأجمع العلماء على قبوله، وهو

---

(١) ذكره القاري في الشرح الميسر على الفقه الأكبر (١/١٤٢).

(٢) رواه الحاكم في المستدرك (١/٧٥٧)، والبيهقي في الشعب (٢/٤٨٥)، وذكره ابن كثير في التفسير (١/١٨٨).

من أعلام الرسالة حيث أخبر بما سيكون، فتحقق على ما أخبر، وتفرَّقت أصول المبتدعة إلى سبعة: المعتزلة، والجبرية، والشيعة، والخوراج، والنجارية، والمشبِّهة، والمرجئة، وتفرقت فروعها إلى اثنتين وسبعين فرقة كما في الأبكار والمواقف والنِّحل الشهرستانية، والمراد أمة الإجابة كما مرَّ، ولا مجال للحمل على أمة الدعوة كما ظنَّ؛ لعدم انطباق العدد عليها، وتعيين أول الحديث بخلافه، ولا للقول بعدم دخول الناجية مطلقًا كما ذهب المرجئة؛ لشمول وعيد القطعيات لعصاتها بارتكاب الأعمال السيئة، ورواية: «**كلهم في الجنة إلا الزنادقة**[1]»، موضوع باتفاق الأئمة.

الثالثة: أن في الحديث دلالة على أن استحقاق تلك الفرق للنار لسوء الاعتقاد دون السواد الأعظم المصيبين فيه؛ إذ الافتراق إلى الفرق المتباينة بافتراق أصول الاعتقادات المتباينة دون الأعمال السيئة؛ لأنها مشتركة، وما به الافتراق غير ما به الاشتراك، وسوء اعتقادهم لا من الكفر، فإن جمهور أهل السُّنة لم يكفِّروا أهل القبلة من المبتدعة المؤولة في غير الضرورة دون الضروريات؛ إذ المؤول في الضروريات الدينية ليس كالمؤول في الأصول اليقينية؛ لأن من النصوص ما عُلم قطعًا من الدين أنه على ظاهره، فتأويله تكذيبٌ للنبي، بخلاف البعض كما في شرح التعديل وشرح المقاصد، واتفقوا على أن أهل القبلة من صدَّق بضروريات الدين كلها عند التفصيل، وأنه يخرج منهم من أنكر شيئًا منها كما في شرح جمع الجوامع للمحلي، أو وجد فيه ما يدل عليه من لبس الغِيار وشدّ الزنار ونحوه مما جعله الشارع دليلاً عليه، أو نسب النقص الصريح إليه تعالى، كنفي العلم بالجزئيات، والقول بالتجسيم كالأجسام كما في شرح المقاصد، وقد أشار الإمام إلى جميع ذلك ببيان الإكفار في ثلاثة وعشرين موضعًا من أصوله: في ستة منها يرجع إلى الإكفار بنسبة النقص الصريح إليه تعالى، وفي ستة عشر موضعًا يرجع إلى الإكفار بإنكار ما عُلم بالضرورة كونه من الدين، وفي موضعٍ واحدٍ يرجع إلى الإكفار بتأويل ما عُلم قطعًا من الدين كونه على ظاهره، وببيان عدم الإكفار للمؤول فيما ليس كذلك في أربعة مواضع فليكن ضابطه على ذكر منك.

الرابعة: أن الفرقة الناجية هم الجماعة الكثيرة المتمسكون بمحكمات الكتاب والسُّنة في العقائد، فإنه المنطبق لما عليه الرسول ولما عليه الصحابة، لا يتجاوزون عن ظاهرها إلا لضرورة مخالفة قطعي من الدليل النقلي والعقلي، فإن حجج الله تعالى تتعاضد ولا

---

(١) رواه الديلمي في الفردوس (٢/٦٣).

تتضاد.

الخامسة: أنهم متحدو الأفراد في أصول الاعتقاد وإن وقع الاختلاف في التفاريع بينها؛ إذ لا يعد كل من خالف غيره في مسألةٍ ما صاحب مقالة عرفًا، وما من مذهبٍ من المذاهب إلا ولأصحابه اختلاف في التفاريع، فلو اعتبر مانعًا عن اتحاد الفرقة لم تعد واحدة منها فرقة كما في النِّحل وغيرها، وجميع ذلك إنما ينطبق على أهل السُّنة؛ لأنهم السواد الأعظم المتَّبعون لظواهر محكمات الكتاب والسُّنة، المتفقون في أصول العقائد الآخذون لها عن المحكمات، دون مجرد المعقول كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم؛ لأن جعل العقل موجبًا ينـــزع إلى التشريع، ودون المنقول عن غير الرسول وأصحابه كالشيعة المتبعة لما يروى عن أئمتهم؛ لزعمهم العصمة فيهم.

السادسة: أنهم المخالفون في الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب، والرؤية بلا كيفية، وجواز رؤية أعمى الصين بقبة أندلس، وجواز رؤية كل موجودٍ، وإسناد جميع الموجودات إلى الله تعالى، وكونه موصوفًا بصفاتٍ ليست عين الذات ولا غيرها، وغير ذلك مما لا يوافقهم فيها غيرهم، بخلاف غيرهم، فإن الشيعة توافق القدرية في أكثر الأصول، ولا تخالفها كما ظنَّ إلا في مسائل قليلة أكثرها يتعلق بالإمامة وما وقع بين أهل السُّنة من المخالفات، فتلك في التفاريع؛ ولما كان مذهبهم أخذ الأصول الدينية من محكمات الكتاب ومشهورات السُّنة وإجماع سلف الأمة والتأييد بالأدلة العقلية، ولم يثبت الأخذ منها سالمًا عن المعارضة في التفاريع الخلافية بين أئمة أهل السُّنة، كما أشير إليه في الكشف وغيره، لم يجز التبديع للمخالف فيها باتِّفاق الأئمة، ولذا وافق كثير من كل فرقةٍ للأخرى في كثيرٍ من الخلافية، كما في التبصرة البغدادية وشرح المقاصد وغيرهما.

الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية

فمن الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية:

أن الوجود والوجوب عين الذات في التحقيق، واختاره الأشعري خلافًا لهم كما سيأتي في الباب الأول.

والاسم إذا أريد به المدلول عين المسمَّى، ولا ينقسم كالصفات إلى ما هو عين وإلى ما هو غيره، وإلى ما ليس هو ولا غيره، واختاره كثيرٌ منهم، كما سيأتي في الباب الثاني.

ويعرف الصانع حق المعرفة، واختاره بعضهم وهو الحق كما في المنائح للآمدي، كما سيأتي في الباب الثالث.

وصفات الأفعال راجعة إلى صفة ذاتيةٍ هي التكوين: أي مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود، وليس عين المكون، واختاره الحارث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي، كما سيأتي في الباب الثالث.

والبقاء هو الوجود المستمر، وليس صفة زائدة، واختاره الباقلاني والأستاذ وكثير منهم.

والسمع بلا جارحة: صفة غير العلم، وكذا البصر، واختاره إمام الحرمين والرازي وكثير منهم.

وليس إدراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى، كما سيأتي في الباب الثاني.

وليس إحساس الشيء بإحدى الحواس علمًا به بل آلته، والعقل ليس علمًا ببعض الضروريات، واختاره كثيرٌ منهم، ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته وحدوث العالم، ودلالته المعجزة على صدق الرسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر والتكذيب به؛ لأمن البعثة وبلوغ الدعوة.

والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب، والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده إجمالاً، عقلي: أي يعلم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة، كما في التوضيح وغيره، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقًا كما زعمته المعتزلة.

أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونة بالنار فشرعيٌّ، واختار ذلك الإمام القفال الشاشي، والصيرفي، والحليمي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وكثيرٌ من متقدميهم، كما في القواطع للإمام أبي الظفر السمعاني الشافعي، والكشف الكبير وهو مختار الإمام القلانسي ومن تبعه، كما في التبصرة البغدادية.

ولا يجوز نسخ ما لا يقبل حسنه أو قبحه السقوط، كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، واختاره المذكورون.

والحسن والقبح مدلولا الأمر والنهي؛ لحكمة الآمر الناهي، كما سيأتي كله في الباب الأول.

والحسن بمعنى كون الفعل بحيث يدرك بالعقل اشتماله على عاقبةٍ حميدة، والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك عام لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك، كما في التبصرة والتعديل والتسديد.

وكل ما صدر منه تعالى فهو حسنٌ إجماعًا، وسيأتي التصريح به في فصل الردِّ على المرجئة من الباب الثالث.

ويستحيل عقلاً اتِّصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي، فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلاً؛ لمنافاته للحكمة، فيجزم العقل بعدم جوازه، كما في التنــزيهات.

ولا يجوز التكليف بما لا يُطاق لعدم القدرة أو الشرط، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني، كما في التبصرة، وأبو حامد الأسفراييني كما في شرح السبكي لعقيدة أبي منصور.

وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح، واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم، كما في كشف الطوالع، كما سيأتي في الباب الثالث.

ولا يؤول المتشابهات، ويُفوَّض علمها إلى الله تعالى مع التنــزيه عن إرادة ظواهرها، واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحارث المحاسبي والقطان والقلانسي، كما في التبصرة البغدادية، كما سيأتي في الباب الثاني.

ولا يُسمع الكلام النفسي، بل الدالّ عليه، واختاره الأستاذ ومن تبعه، كما في التبصرة للإمام أبي المعين النسفي.

والنفسي: ما ذكره الله تعالى في الأزل بلا صوتٍ ولا حرفٍ، كما في الإرشاد للإمام أبي الحسن الرستغفني، وهو مذهب السلف كما في نهاية الإقدام، وهو إخبار في الأزل، واختاره الأشعري كما في المنائح، وكثيرٌ من الأشاعرة، كما في الصحائف، كما سيأتي في الباب الثاني.

والرؤيا: نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله، كما في التأويلات الماتريدية والتيسير، واختاره مالك والشافعي والأستاذ والغزالي، كما سيأتي في الباب الثاني.

والدليل النقلي يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنًى واحدٍ بطرق متعددة وقرائن منضمة، واختاره صاحب الأبكار والمقاصد وكثيرٌ من متقدميهم، كما سيأتي في الباب الأول.

والمحبة بمعنى الاستحماد، لا مطلق الإرادة، فلا يتعلق بغير الطاعة، واختاره كثيرٌ منهم.

والاستطاعة صالحة للضدين على البدل، واختاره الإمام القلانسي وابن شريح البغدادي، كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي، وكثيرٌ منهم كما في شرح المواقف.

واختيار العبد مؤثر في الاتصاف دون الإيجاد، فالقدرتان المؤثرتان في محلين، وهو الكسب لا مقارنة الاختيار بلا تأثير أصلاً، واختاره الباقلاني كما في المواقف، وهو مذهب السلف، كما في الطريقة للمحقق البركوي، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني، وإمام الحرمين في قوله الأخير: إن اختياره مؤثر في الإيجاد بمعاونة قدرة الله تعالى، فلا يجتمع القدرتان المؤثرتان بالاستقلال، ولا يلزم تماثل القدرتين؛ لأن المماثلة بالمساواة من وجهٍ يستوي المتماثلان فيه، وإن لم يكن من كل وجهٍ، كما سيأتي في فصل الاستطاعة من الباب الثالث.

ولا يزيد ولا ينقص الإيمان: أي التصديق البالغ حد الجزم، واختاره إمام الحرمين والرازي والآمدي والنووي كما في شرح السبكي وغيره، وليس مشككًا متفاوت الأفراد قوةً وضعفًا، فإنه في التصديق بمعنى العلم، وهو شرطٌ للتصديق بالكلام النفسي المعتبر في الإيمان، كما في التعديل والمسايرة على ما اختاره الأشعري في رواية والباقلاني وكثيرٌ منهم في المسايرة وغيرها، فالتفاوت في العصر الأول بزيادة المؤمن به، وبعده بحسب الكيفيات من الإشراق واستدامة الثمرات.

ويعتبر إيمان النائي عن العمران تقليدًا للمخبر، واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطان والمحاسبي والكرابيسي والقلانسي، كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي.

والاستثناء في الإيمان لوجوب اعتبار الحال وإيهامه الشك ولو باعتبار المآل، واختاره الباقلاني والأستاذ وابن مجاهد كما في التبصرة البغدادية.

والشقي في الحال قد يسعد وبالعكس، واختاره الباقلاني كما في شرح السبكي، وينعم الكافر في الدنيا لعدم كونها نقمة في الحال.

ولا يكلف الكافر بنفس العبادات؛ لعدم مقصود التكليف في الحال، وتقبل توبة اليائس، واختاره كثيرٌ منهم كما في شرح المقاصد.

والأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الصغائر قصدًا، وعن الكبائر مطلقًا، واختاره الأستاذ.

قال النووي: وهو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدثين.

والذكورة شرط النبوة، واختاره كثيرٌ منهم، والمجتهد يخطئ ويصيب.

والحق عند الله تعالى واحدٌ، واختاره المحاسبي، والقطان، والأستاذ أبو إسحاق، وعبد القاهر البغدادي، وكثيرٌ منهم، كما في الكشف الكبير، كما سيأتي كله في فصول الباب الثالث إن شاء الله تعالى.

وتصح إمامة المفضول، واختاره الباقلاني وكثيرٌ منهم كما في المواقف، والموت بخلق الخروج للروح والإزهاق لا قطع البقاء، فهو وجوديٌّ كما في التبصرة النسفية، واختاره القلانسي كما في التبصرة البغدادية، والأعراض لا تعاد، واختاره الإمام القلانسي، وهو إحدى الروايتين عن الأشعري كما في المواقف، كما سيأتي كله في الباب الثالث.

فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية، ذهب إليها جمهور الحنفية الماتريدية، وخالفهم فيها جمهور الأشاعرة، يُفصل إن شاء الله تعالى في محله كل منها بنقله ودليله المستفاد من كلام الإمام في كتبه بأحد وجوه الاستفادة من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، ومن مفهوم المخالفة، فإنه معتبر أكثريًّا في الرواية عندنا كما في حدود النهاية شرح الهداية.

الباب الأول

(في وجوب معرفة الله تعالى[1]) بالاستدلال

(و) بيان (الإيمان الإجمالي به) تعالى

قدَّمه في الفقه الأكبر والأبسط؛ لكونه أصل الاعتقادات، ولما كان تمام العلم بالأدلة، وكان المبحوث عنه في الباب ثابتًا بالحديث المشهور، الكاشف عن الأصول الاعتقادية لأهل السُّنة، الوارد في السنة العاشرة قبل حجة الوداع باستفسار جبريل عليه السلام بمحضر الصحابة عن خير البرية؛ لكفايتهم في المهمات لما امتثلوا النهي عن إكثار السؤالات، ولكون البيان بالسؤال والجواب أثبت في الطويات آثره على الدليل العقلي، وقدمه تنبيهًا على أصل أهل السُّنة من الأخذ من الكتاب والسُّنة.

(ص) (قال في الفقه الأبسط: حدثني علقمة بن مرثد عن يحيي بن يعمر عن عبد الله بن عمر أنه قال: كُنْتُ إِلَى جَنْبِ رَسُولِ الله ﷺ إِذْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ حَسَنُ اللِّمَّةِ مُتَعَمِّمًا نَحْسَبُهُ مِنْ رِجَالِ البَادِيَةِ، فَتَخَطَّى رِقَابَ النَّاسِ، فَوَقَفَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ الله، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَتُؤْمِنَ بِمَلاَئِكَتِه وكتبه ورُسُله ولقَائه والْيَوْمِ الآخرِ وَالْقَدَرِ خَيْرِه وشَرِّه مِنَ الله تَعَالى. فَقَالَ: صدقت. فَتَعَجَّبْنَا مِنْ تَصْدِيقِه رَسُولَ الله؛ مَعَ جَهْلِ أَهْلِ البَادِيَة، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، مَا شَرَائِعُ الإِسْلَامِ؟ فَقَالَ: إِقَامُ الصَّلَاة، وإِيْتَاءُ الزَّكَاة، وصَوْمُ رمضان، وحَجُّ البَيْت مَن اسْتَطَاعَ إِلَيْه سَبِيلاً، والاغتسال من الجنابة. فقال: صَدَقْتَ. فَتَعَجَّبْنَا؛ لتَصْديقه رَسُولَ الله، كأنَّه يعلِّمه، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله وَمَا الإِحْسَانُ؟ قال: أَنْ تَعْمَلَ لله كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فإنه يراك. فَقَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَإِذَا فَعَلْتُ ذَلِكَ فأنا محسن؟ قال: نعم. فَقَالَ: صَدَقْتَ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله مَتَى السَّاعَةُ؟ فقال: مَا المسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَم مِن السَّائِلِ وَلَكِنْ لَهَا أَشْرَاطٌ فَهِيَ مِنَ الخَمْسِ الَّتِي اسْتَأْثَرَ اللهُ تَعَالى بِهَا فَقَالَ تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَـزِّلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٣٤]. فَقَالَ: صَدَقْتَ. ثم قفَّى، فَلَمَّا تَوَسَّطَ النَّاسَ لَمْ نَرَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ هَذَا جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ لِيُعَلِّمَكُمْ مَعَالِمَ دِينِكُمْ).

---

(١) انظر: الغنية في أصول الدين (ص٥٧).

(ش) (**قال في الفقه الأبسط**) والمسند، بتخريج أبي يوسف ومحمد والحارثي وطلحة وابن خسرو البلخي والأنصاري والكُلاعي عنه أنه قال: (**حدثني علقمة بن مرثد**) بالمثلثة الكوفي الحضرمي، وروى عن عطاء وسليمان وعبد الله بن بُرَيْدة وأمثالهم، وروى عنه الثوري وأمثاله (**عن يحيى بن يعمر**) وزان ينصر أبي سليمان البصري من فقهاء التابعين سمع ابن عباس وابن عمر وأبا الأسود الدؤلي (**عن**) أبي عبد الرحمن (**عبد الله بن عمر**) رضي الله عنهما من فقهاء الصحابة وزهادهم، (**أنه قال**) مؤكدًا للخبر ببيان الحال: (**كُنْتُ إِلَىَ جَنْبِ رَسُولِ اللهِ ﷺ**)؛ لقرب منـــزلته عنده؛ (**إِذْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ**) في الصورة، والتنوين للتعظيم؛ لأنه عُلم حين الرواية، أو للتنكير فهو حكاية حال ماضية، والتصور بصورة الرجل بانضمام الأجزاء وتكاثفها، فيصير على قدر الرجل وهيئته ثم يعود إلى هيئته الأصلية.

كما قال الإمام البلقيني وغيره: دون إفناء الزائد من خلقه وإعادته.

كما قال إمام الحرمين: أو عدم رؤية الزائد منه.

كما قال اللاري: لعدم الدليل عليه.

ورواية النسائي: «**في صورة دحية الكلبي**» يخالفها جميع الروايات (**حَسَنُ اللِّمَّةِ**) بكسر اللام وتشديد الميم: الشعر الذي يلم بالمنكب (**مُتَعَمِّمًا**)؛ للتأدب، (**نَحْسَبُهُ مِنْ رِجَالِ الْبَادِيَةِ**)؛ إذ لا يعرف من أهل البلدتين، (**فَتَخَطَّى رِقَابَ النَّاسِ**) إلى مجلس الرسول ﷺ، (**فَوَقَفَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ**) ﷺ، وفي حكاية الحال مع التأكيد للمقال بيان لاستكمال الآداب لأولي الألباب، (**فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَا الإِيمَانُ؟**) سائلاً عن شرح ماهيته لا شرح لفظه أو حكمه، فإن أصل (ما) إنما يُسأل بها عن الماهيات، وهو في اللغة: مطلق التصديق من (آمن)، وزان أفعل لا فاعل ولا جاء في مصدره فعال، وهمزته للتعدية كأن المصدّق جعل الغير آمنًا من تكذيبه، أو للصيرورة كأنه صار ذا أمنٍ من أن يكذبه غيره، ولتضمين معنى الاعتراف والإذعان تعدى بالباء، وفي الشرع إجمالاً: تصديقٌ وإقرارٌ بما عُلم بالضرورة مجيء الرسول به، ولذا (**قَالَ**) مجيبًا له عن ماهيته مع بيان متعلقه من المؤمن به عند الإجمال من وجهٍ؛ لحصول شرح الماهية في ضمنه، ولكونه الأحق بالتعليم: «هو (**شَهَادَةُ**): أي إقرار وتصديق؛ لأنه في اللغة قولٌ صادرٌ عن علمٍ حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة كما في المفردات، سواء كان الإقرار بلفظ: أشهد أو شهدت أو أؤمن أو آمنت أو أعلم أو علمت، أو بغير العربية مع إحسانها، أو بترك الفعل كما دلّ عليه قوله ﷺ:

«أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ[1]»، فلم يثبت التعبد من الشارع بلفظ أشهد (أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ)، والقول الجامع المندفع عنه الموانع في معناها أنه لا معبود مستحقٌّ للعبادة إلا الواجب لذاته في الواقع، كما في الأطول للفاضل عصام الدين، حيث ينفي استحقاق العبادة والألوهية عن جميع ما سوى الواجب لذاته في الواقع نفيًا عامًّا للوجود والإمكان مفهومًا من الإطلاق، ويثبت الوجود له تعالى بطريق البرهان؛ لاستلزام الوجوب، وكذا استحقاق العبادة والألوهية للوجود، ويرد خطأ المشرك والمعطل ومعتقد الإمكان، فإنها كلمة جامعة صارت من الكل مدار الإيمان، ويناسب ما ذهب إليه جمهور الأئمة الحنفية ومحققو علماء العربية من إثبات حكم المستثنى بطريق الإشارة، بأن إخراج المستثنى قبل الحكم لئلا يتناقض، ثم حكم بالنفي مثلاً على الباقي؛ إشارة أن الحكم في المستثنى خلاف حكم المصدر، ويفيد جوازه إبدال لفظ الباري والرزاق والرحمن والمحيي والمميت من الأعلام المختصَّة بالواجب تعالى كما قال الهيتمي، ولا يظهر منعه كما ظنَّ، ولا يرد عليه ما يرد على المشهور من تقدير الموجود أنه إن أريد المعبود مطلقًا لم يستقم نفيه لوجوده، وإن أريد المعبود بالحق لم يستقم استثناؤه؛ لكونه استثناء الكل من الكلٍ، ولا يحتاج إلى الرفع بأن الإله كلي انحصر نوعه في الشخص، والله علمٌ شخصيٌّ، فهو حصر الكل في الفرد الكلي؛ ردًّا لاعتقاد المشركين عدم الانحصار فيه، وما يرد عليه من أن العلم الشخصي ما وضع لشيءٍ بشخصه، فلا يجري في اسم الله تعالى؛ لعدم ملاحظته بشخصه حين الوضع، ولعدم العلم بالوضع كذلك للمخاطبين، وإنما يُفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوانٍ منحصر فيه، فلا يحتاج إلى الدفع بأن المراد بالشيء بشخصه كونه معينًا، بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج، ولا يطلب منع العقل عن تجويز الشركة فيه، وأن الواضع هو الله تعالى، وما يرد عليه أنه وإن كان للفرد الموجود منه فلا يحصل في عقولنا إلا بمفهوم الواجب لذاته، والمتَّصف به محتمل التعدد، كالإله بحق، فلا يحصل باستثنائه إثبات ما هو المطلوب على وجهٍ يفيد التوحيد، ولا يرد ما ظن أن (إلا) لو حمل على الاستثناء يصير التقدير لا إله يستثنى منهم الله فيكون نفيًا لآلهةٍ يستثنى منهم

---

(١) رواه البخاري (٥٠٧/٢)، (١١٧٧/٣)، (٢٥٣٨/٦)، (٢٦٥٧/٦)، (٢٦٨٢/٦)، ومسلم (٥١/١)، (٥٢/١)، وأبو داود (٩٣/٢)، (٤٤/٣)، (٢٠٨/٣)، والنسائي (٨/٢)،(٢٨٠/٢)، (٢٨١/٢)، (٢٨٢/٢)، (٢٨٣/٢)، والترمذي (٣/٥)، (٤/٥)، (٤٣٩/٥)، وأحمد (١١/١)، (١٩/١)،(٣٥/١)، (٤٧/١)، (٣١٤/٢)، (٣٧٧/٢).

الله، ولا يكون نفيًا لآلهةٍ لا يستثنى منهم الله، بل إثباتًا لها عند القائل بمفهوم المخالفة، فهو بمعنى غير، فإن الاستثناء ليس وصفًا، وعلى تسليمه فهو كاشفٌ للزومه، فلا تخصيص ولا مفهوم مخالف مع أنه لم يعتبره كليًا من علماء العربية غير أبي عبيد، وأن لا لنفي الجنس، والجنس من حيث هو شاملٌ لجميع الأفراد فيكون نفيًا لجميع أفراد جنس الآلهة التي يستثنى منهم الله، ولا يبقى شيء من الآلهة لا يستثنى منهم الله حتى لا تكون منفية أو مثبتة، ولذا ذهب أبو البقاء وغيره إلى كونها للاستثناء، وأنه لو حمل على غيرٍ يكون المعنى على نفي المغايرة وليس مقصودًا، ولذا لم يجز كون الاستثناء مفرغًا واقعًا موقع الخبر؛ لأن المعنى على نفي استحقاق العبادة والألوهية عمَّا سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله سبحانه عن كل إلهٍ، ولا أن يكون خبرًا لـــ(لا) مع اسمها باعتبار كونهما في موضع رفع بالابتداء عند سيبويه لفوات المقصود، فهو بدلٌ من اسم (لا) على المحل كما ذهب إليه الجمهور.

ولا يرد عدم صلاحية الحلول محل الأول؛ لعدم اشتراطه عند المحققين، ولذا جوزوا البدلية في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، وقولهم: أكل الأرغفة جزءًا منها، ويجوز أن يكون بدلاً من الضمير المستكن في الخبر المحذوف الراجع إلى اسم (لا)، أو بدلاً من الاسم مع (لا)، فإنهما كالشيء الواحد كما قالوا، فتكون من بدل الكل من الكل لفظًا، فلا يرد أنه ليس من أقسام البدل، ولا يرد عدم استقامة البدلية؛ لأن البدل هو المقصود بالنسبة، والنسبة إلى المبدل منه سلبية؛ لأنها إنما وقعت النسبة إلى البدل بعد النقض بـــ(إلا) على طريق الإشارة، **(وأنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ ورَسُولُهُ)** إلى الخلق لهدايتهم، وتكميل معاشهم ومعادهم، المؤيد بالمعجزات الدالة على صدق دعواه، وهي بالغة ألفًا كما بيَّنها الزاهدي في المجتبى وغيره، وأعظمها القرآن المعجز للثقلين ببلاغته، العظيم الشأن، وفصاحته الباهر البرهان، الباقي على مرِّ الزمان، الناسخ دينه لجميع الأديان.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن في الإطلاق إشارة إلى عموم رسالته للثقلين، ولا يعم الملك كما صرَّح به الحليمي ونقله البيهقي، وفي تفسير الرازي والبرهان النسفي عليه الإجماع فلا بدَّ من التصريح بالعموم في إيمان من خصَّها بالعرب من أهل الكتابين، كما لا بدَّ في إيمان منكر بعض الضروريات من الأحكام من التصريح بحقية ما أنكر، كما في الفتح المبين.

الثانية: أن في الوصف بالعبودية في رواية الفقه الأبسط المراد بها كمال العبودية، والانقياد المستفاد من الإضافة العهدية في مقام التوصيف، إشارة إلى عصمته عن جميع

الكبائر، ومن الصغائر عمدًا، وتابعه فيه مالك ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي.

الثالثة: أن في البيان إشارة إلى اشتراط مجموع الشهادتين في الإيمان، فلا يكفي الأول كما ظنَّ، قيل: ولا الآخر، (وَتُؤْمِنَ) منـــزل منـــزلة المصدر بقرينة العطف، فالناصب محذوف، (بِمَلَائِكَتِهِ) وأنهم أجسامٌ نورانيةٌ مبرأةٌ عن الكدورات الجسمانية والذكورة والأنوثة، قادرون على التشكل بالأشكال المختلفة، سفراء الله تعالى إلى أنبيائه، صادقون في تبليغ أحكامه، عُبَّاد الله لا كما زعم المشركون من تألهم، مكرمون لا كما زعم اليهود من تنقيصهم، لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يُؤمرون، وتاؤه لتأنيث الجمع أو المبالغة جمع ملك على غير قياسٍ، أو ملأك من الألوكة: أي الرسالة، فخفف بالنقل والحذف، وفي صيغة الكثرة إشارة إليها، كما ورد: «مَا مِنْ مَوْضِعِ قَدَمٍ فِي السَّمَاءِ إلاَّ وفيهِ مَلكٌ رَاكِعٌ أو سَاجِدٌ، ومَا يَعْلَمُ جنودَ رَبكَ إلاَّ هو[1]»، (وَكُتُبِهِ) بأنها كلام الله تعالى أُنزلت على بعض رسله بألفاظٍ حادثة على لسان الملك، أو نقوش في ألواح دالة على كلامه الأزلي، القائم بذاته تعالى، فإنه أنزل منها عشرة من الصحف على آدم عليه السلام، وخمسون على شيث، وثلاثون على إدريس، وعشرة على إبراهيم، والتوراة على موسى، والزبور على داود، والإنجيل على عيسى، والفرقان على محمدٍ عليه وعليهم الصلاة والسلام، (ورُسُلِهِ) إلى عباده؛ لهدايتهم إلى الحقِّ، وتكميل معاشهم ومعادهم، وهم مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، المبلغون لأحكامه، المعصومون عن مخالفة أمره بارتكاب كبيرة مطلقًا، وكذا صغيرة عمدًا.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن المراد بالرسل هنا الأنبياء على الترادف، فإنه أحد استعماليه، كما في الشفاء على ما بيَّنه رواية النبيين هنا فيما أخرجه ابن عساكر عن عبد الرحمن بن غُنْم الشعري؛ لوجوب الإيمان بالجميع.

الثانية: أن المراد بهم البشر، كما دلَّ الإضافة العهدية؛ إذ لم يكن من الجن نبي، كما ذهب إليه الجمهور، وحملوا قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠]، على ما يعم الواسطة، وقالوا: رسلهم رسل البشر كما دلَّ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٩]، وقوله: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ

---

(١) رواه الطبراني في الكبير (٢/١٨٤)، وفي الأوسط (٤/٤٤)، وذكره ابن كثير في التفسير (٤/٢٤)، (٤/٤٤٦)، بنحوه.

مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠]؛ لأن ظاهرها أنهم كانوا يهودًا، ولذا لم يقولوا من بعد عيسى مع تأخره، كما قال السهيلي وغيره، ولا من الملك، وما ورد من الرسالة فيهم فهو محمولٌ على المعنى اللغوي، كما في الحواشي النسفية لعصام الدين وغيرها.

الثالثة: أن في إجمال عدد الكتب والرسل إشارة إلى كفايته في مقام الإجمال **(ولِقَائِه)**: أي رؤيته في الآخرة: بمعنى الانكشاف التام بالبصر بلا مقابلة ولا مسافة بينه تعالى وبين المؤمنين الرائين على ما فسَّره الأئمة.

وفي المقاصد: أن النظر الموصول بـــ (إلى) إمَّا بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز متعين فيها، وكذلك اللقاء بشهادة النقل والاستعمال والعرف، ووافقه في رواية اللقاء مالك والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وأبي ذر، وتفسيره بالحساب أو الانتقال إلى دار الجزاء كما ظنَّ صرفٌ عن الظاهر، ومستدرك بقوله: **(والْيَوْمِ الآخِرِ)** من أيام الدنيا، أو آخر الأوقات المحدود، وهو من يوم الموت إلى آخر ما يقع في القيامة من سؤال الملكين، ونعيم القبر أو عذابه، والبعث والجزاء والحساب والميزان والصراط والجنة والخلود فيها، والنار وخلود الكفار فيها، كما ذكره جمهور الشُّرَّاح على ما بيَّنه ما ورد في رواية عمر بن الخطاب ﷺ: «**وتُؤمِنَ بالبعثِ بعدَ الموْتِ، وتُؤمِن بالجنَّةِ والنَّارِ والميزانِ**[1]»، رواه البيهقي في البعث، وأبو القاسم اللالكائي في كتاب السُّنة.

وفي رواية عبد الرحمن بن غُنْم الأشعري: «**وبالموْتِ، والحياةِ بعدَ الموْتِ، والحسَابِ، والميزانِ، والجنَّةِ والنَّارِ**[2]»، رواه ابن عساكر.

وكذا في رواية للبخاري وغيره عن أبي هريرة، فاليوم مجاز عن الوقت الممتد الكثير كما في التيسير من قوله تعالى: **﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾** [الدخان: ١٠]، كما يتجوز به عن الوقت اليسير كقوله تعالى: **﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾** [الأنفال: ١٦]، مجازًا مشهورًا، كما في الأصول، **(وَالْقَدَرِ)**: أي وأن تؤمن بتقدير الأشياء: أي بأنَّ الله تعالى قدَّر الخير والشر قبل خَلْق الخلائق، وأن جميع الكائنات متعلق بقدره، وهو عند السلف من الصفات المتشابهة، وعند المتأخرين من الماتريدية يرجع إلى صفة الفعل لكونه بمعنى جعل كل شيءٍ على ما هو عليه، كما في الإرشاد والتبصرة، وعند الأشاعرة: القضاء

(١) رواه ابن حبان في الصحيح (١/٣٩٨)، والبيهقي في السنن (١/٢٤) وفي الشعب (١/٢٥٧)، بنحوه.

(٢) رواه البيهقي في الاعتقاد (١/٢٠٥)، والروياني في المسند (٢/٤١٧).

هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاصٍ، والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، وهو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الجزئية المسماة بلوح المحو والإثبات كما ذكره البيضاوي في شرح المصابيح وغيره، (خَيْرِهِ وشَرِّهِ): بدل الكل من الكل، والرابطة بعد العطف، وفيه توضيحٌ مع التأكيد لتكرير العامل مفيد للتعميم (مِنَ اللهِ تَعَالى) أو كائنًا منه بعلمه وقضائه، (فَقَالَ) السائل: (صَدَقْتَ) فيما قُلت وبلَّغت، (فَتَعَجَّبْنَا مِنْ تَصْدِيقِهِ رَسُولَ اللهِ) ﷺ؛ لأن كلامه يدل على خبرته بالمسئول عنه، وكذا تصديقه (مَعَ جَهْلِ أَهْلِ البَادِيَةِ) بالأحكام الدينية فساغ التعجب، وهو انفعال النفس من الشيء الذي وقع خارج العادة، (فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا شَرَائِعُ الإِسْلَامِ؟).

الشريعة في الأصل: المورد إلى الماء، نقل إلى الأحكام الجزئية التي يتهذَّب بها المأمورون معاشًا ومعادًا؛ لكونها موردًا لما هو سبب الحياة الأبدية سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه، ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً ومِنْهَاجاً﴾ [المائدة:٤٨]، والنسخ والتبديل يقع فيها، ويتجوَّز فيُطلق على الأصول الكلية إطلاقًا شائعًا، والإسلام في الأصل: الطاعة والانقياد، فيلازم باعتباره الإيمان، نقل إلى الانقياد في الأعمال الظاهرة ومشروعيتها تلازم الإيمان، ومن ثَمَّ كان نسبة الإسلام إليه كالظهر مع البطن، ولم يعتبر بدونه، ورواية الشرائع عنه خرَّجها الإمامان: أبو يوسف ومحمد والحارثي وابن عبد الباقي الأنصاري وطلحة بن محمد والكلاعي وابن خسرو البلخي في مسانيد الإمام، وهم أئمة الحديث، وثقات المقام، فلا يصح ما ظن أنه لم يصح عن أحدٍ من أئمة الحديث، والمسئول عنه الأصول دون جميع الجزئيات بدلالة مقام السؤال، فينطبق على ما بيَّنه الرسول، (فَقَالَ: إِقَامُ الصَّلَاةِ): أي المكتوبة على ما بيَّنه رواية مسلم: أي الإتيان بها محافظًا على أركانها وشروطها من التقويم والتعديل، والمداومة عليها من الإقامة: أي الملازمة والاستمرار، وحمله على من يقوم إليها أو يقيم لها من الإقامة أخت الأذان كما ظنٌّ بعيد لغة ومعنى.

والصلاة في الأصل: الدعاء بخيرٍ، نقل إلى أفعالٍ وأقوالٍ مخصوصة غالبًا، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم كذلك، فدخلت صلاة الأخرس والمومئ، وقد يُطلق على الأصل فيصير مجازًا عرفيًا تشبيهًا للداعي في تخشّعه بالمصلي، وقيل: مأخوذة من الصَّلا، وهو عرقٌ متصلٌ بالظهر، يمتد من عرقين في الوركين، يُقال لهما: الصلوان؛ لأنهما يتحركان إذا ركع المصلي، وسُمي ثاني خيل السباق مصليًا؛ لإتيانه مع صلوي الساق.

(وإِيْتَاءُ الزَّكَاةِ) هي لغةً: النماء والتطهير، نقل إلى المخرج من الأنعام والنقدين والحبوب؛ لأنه إنما يؤخذ من نام ببلوغه النصاب، مطهر من الخبائث المعنوية، (وصَوْمُ) في الأصل: مطلق الإمساك، نقل إلى إمساكٍ مخصوص الفرض منه في شهر (رَمَضَانَ)، سُمي به لأنهم لما أرادوا وضع أسماء الشهور وافق اشتداد حر الرمضاء فيه كما قيل، لكنه مبنيٌّ على كون اللغات غير توقيفيةٍ، والأصح خلافه.

وقد روى الديلمي وأبو الشيخ عن أنس عنه ﷺ أنه قال: «سُمِّي رَمَضَانَ لأنَّهُ يُرمضُ الذُّنوبَ[1]»، وفي رواية مسلم: «وتَصُومُ رَمَضَانَ[2]»، وفيه دليلٌ على عدم كراهة إطلاقه، وأنه ليس من أسمائه تعالى كما ظنَّ، وما ورد في أثرٍ ضعيفٍ من إطلاقه عليه تعالى مؤول كما في قوله: «فإنَّ الدهرَ هو الله[3]»، (وحَجُّ البَيْتِ) الحرام: أي قصده بأعمالٍ مخصوصةٍ في وقتٍ مخصوصٍ، (مَن اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً): أي طريقًا، تمييز عن نسبة الاستطاعة، وأُخر عن الجار ليكون أوقع، والمراد: الاستطاعة المجازية من سلامة أسبابه من الزاد والراحلة الوسط وسلامة الآلة ومن أمن طريق غالب في حق الآفاقي، ففيه إشارةٌ إلى أنه بالعجز عما ذكر وإن قدر على المشي لا يكون مستطيعًا، وإلى أنه يسقط عنه بعدم الاستطاعة بخلافِ نحو الصلاة والصوم، (والاغْتِسَالُ) لجميع أعضائه عند قدرة استعمال الماء؛ لسقوطه إلى بدله عند عدمها (مِنَ الجَنَابَةِ) المؤدية إلى تعفّن البدن المؤذي للملائكة كما في الشفاء، سُمِّيت بها لكونها سببًا لتجنب الصلاة في حكم الشرع كما في المفردات، وذكره في المقام لمزيد الاهتمام، فإنه بقية من دين إبراهيم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، كما في شرح الجامع الصغير للمناوي، ولتوقف الصلاة وتمام الحج عليه، وتابعه في رواية الاغتسال عن الجنابة أبو داود والترمذي والدارقطني وابن حبان عن ابن عمر والتاج السبكي عنه وعن ابن مسعود والبيهقي واللالكائي عن عمر ﷺ، وفي أكثر الروايات ذكر بدله الشهادة لكنها دخلت في الإيمان، فلم تذكر في بيان الإسلام في حديث أبي هريرة وأبي ذر، رضي الله تعالى عنهم أجمعين (فَقَالَ) السائل: (صَدَقْتَ. فَتَعَجَّبْنَا)، واستمر وزاد تعجبنا؛ (لِتَصْدِيقِهِ رَسُولَ اللهِ) في بيان المسئول عنه، (كَأَنَّهُ): أي السائل

---

(١) رواه الديلمي في الفردوس (٢/٦٠)، وذكره القرطبي في التفسير (٢/٢٩١)، والمناوي في فيض القدير (٣/٢).

(٢) رواه مسلم (١/٣٧).

(٣) ذكره ابن حجر في فتح الباري (١٠/٥٦٥)، وابن عبد البر في التمهيد (١٨/١٥١)،(١٨/١٥٢).

(يُعَلِّمُهُ) مع خفائه على أهل البادية، (فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا الإِحْسَانُ؟: أي الإيقان والإتقان في الإيمان والإسلام، كما في شرح مسند الإمام لدلالة سياق الكلام عليه، وكونه معهودًا بينهم لذكره في الآيات الكثيرة نحو قوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ [البقرة:١١٢]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة:١٩٥]، ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠]، كما في الفتح المبين، ولذا حمل عليه الرسول ﷺ (قَالَ) مجيبًا: (أَنْ تَعْمَلَ للهِ) يعم بإطلاقه عمل القلب والجوارح، وتابعه التاج السبكي فيه، وفي رواية للبخاري عن أبي هريرة، ولأبي داود الطيالسي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم: «أن تخشى الله» (كَأَنَّكَ تَرَاهُ): أي مستحضرًا كونك بين يدي الحق؛ ليكسب ذلك كمال العبادات، والإعراض عن العادات، (فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ) في هذه النشأة للقصور فلا تغفل (فَإِنَّهُ يَرَاكَ)، فالفاء دليل الجواب، وتعليل الجزاء؛ لأن ما بعدها لا يصلح للجواب؛ لكون رؤيته للعبد حاصلة مطلقًا.

ففيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنه ليس الشرط على ظاهره لكونه في متحققٍ، ولكون الحكم أولى بالنسبة إلى النقي، فهو للتهييج للاستحضار المذكور في كل حالٍ.

الثانية: أن فيه إشارة خفية إلى عدم وقوع رؤية الله تعالى في الدنيا، وهذا في حق الأمة، وأما في حق الرسول في المعراج فمختلفٌ فيه، وقد صرَّح بذلك رواية مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه ﷺ أنه قال: «لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ[(١)]»، ورواية ابن ماجه والطبراني عن أبي أمامة عنه ﷺ أنه قال: «لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ حَتَّى تَمُوتُوا[(٢)]».

الثالثة: أن في النفي بـــ (لن) لكونه لنفي وقوع الممكن كزيد لن يقوم بخلاف (لا)، كالحجر لا يطير إشارة إلى إمكان رؤية الله تعالى في الدنيا، ولذا سألها موسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام؛ إذ لا يجوز أن يسأل نبي ما لا يجوز على الله تعالى؛ لاستلزامه الجهل بالله سبحانه وتعالى، واختُلف في رؤيته كما في الشفاء، (فَقَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ) السائل: (فَإِذَا فَعَلْتُ ذَلِكَ) المذكور من الأمور (فَأَنَا مُحْسِنٌ): أي موصوف

(١) رواه مسلم (٤/٢٢٤٥)، والترمذي (٤/٥٠٨)، وأحمد (٥/٤٣٣).

(٢) رواه النسائي (٤/٤١٩)، وأحمد (٥/٣٢٤)، وابن ماجه (٢/١٣٦٠)، والحاكم في المستدرك (٤/٥٨٠).

بالإيقان في الإيمان، والإتقان في الإسلام، محكوم به في تلك الحال عند الله وعند الناس، كما دلَّ عليه الإطلاق، (قَالَ) الرسول ﷺ: (نَعَمْ)، إذن أنت موصوفٌ بذلك، (فَقَالَ: صَدَقْتَ) فيما قُلت وبلَّغت، وتابعه أبو بكر البزار فرواه عن أنس بلفظ: «**فَإِذَا فَعَلْت ذلك فقد أحسنت؟ قال: نَعَمْ**[1]».

وفي الإطلاق إشارة إلى أنه يقول: (أنا مؤمنٌ، أنا مسلمٌ) من غير استثناء، فإن المحسن يشملهما، وقد ورد التصريح بهما في رواية أحمد بن حنبل، وأبي داود الطيالسي، والبيهقي في البعث، واللالكائي في السُّنة عن عمر ﷺ بلفظ: «**فإذا فعلت هذا فأنا مؤمنٌ؟ قال: نعم**[2]»، وعقيب بيان الإسلام: «**فإذا فعلت هذا فأنا مسلمٌ، قَالَ: نَعَمْ**[3]»، وفي رواية ابن عساكر عن أبي موسى الأشعري، وعبد الرحمن بن غُنْم الأشعري، والطبراني وابن منده عن ابن عمر رضي الله عنهما، والبزار عن أنس كذلك، فقد روى ترك الاستثناء في الإيمان والإسلام خمسةٌ من الصحابة الأعلام، وذلك في مقام تعليم معالم الدين، آكد دليل على عدم جوازه عند المسترشدين، فإنه وإن أوَّل فقد أوهم خلاف اليقين، وفي تخصيص المذكورات من سائر الضروريات، تنبيهٌ على أنها معظم شعائر الإسلام، بها يتم الاستسلام، وليس لاستيفاء أفراد الأحكام، وفي إيراد الأفعال المضارعية في الإيمان والإحسان تنبيهٌ على الاستمرار التجددي في جميع الأركان، (**فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ مَتَى السَّاعَةُ؟**): أي وقت قيامها، سميت القيامة بها مع طول زمنها اعتبارًا بأول أزمنتها، فإنها تقوم بغتة في ساعة، حتى إن من تناول لقمة لا يمهل حتى يبتلعها، والساعة جزءٌ غير معينٍ من الزمان كالآن، (فَقَالَ) رسول الله: (**مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا**): أي الساعة من حيث وقتها، فإنه كما يُقال: سألت زيدًا المسألة يُقال: سألته عنها، وهو الاستعمال الأكثر، فلا يرد أن حق الظاهر أن يقال: ما المسئول عنه؛ ليرجع الضمير إلى اللام، (**بِأَعْلَم مِن السَّائِلِ**)؛ لاستوائنا في عدم العلم بوقت قيامها إنما علمها عند ربي، وبيانه في الاستواء في العلم بأنه مما استأثر الله تعالى به كما ظنَّ ليس مفهوم الكلام وغير لازمٍ في المقام، فإن الأنبياء لا يعلمون من الغيب إلا ما علَّمهم الله تعالى، ووقت الساعة ليس منه، ولذا أكد النفي بزيادة الباء.

---

(١) رواه أحمد (١٢٩/٤)، والبزار في المسند (٢٧٣/١).

(٢) رواه البيهقي في الشعب (٢٥٧/١)، وفي الاعتقاد (٢٠٧/١).

(٣) رواه الطبري في التفسير (٢٣٧/٥)، والدارقطني في السنن (٢٨٢/٢)، والبيهقي في الشعب (٣/ ٤٢٨)، وفي الصغرى (٢٣/١)، وفي الكبرى (٣٤٩/٤).

وفي فتح الباري وغيره: روى الحميدي عن سفيان، عن مالك بن مغول، عن إسماعيل ابن رجاء، عن الشعبي «**أَنَّ عِيسَى عليه السلام سَأَلَ جِبْرِيلَ عَنْ ذَلِكَ، فَانْتَفَضَ بِأَجْنِحَته، فَقَالَ: مَا المَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَم مِنَ السَّائِلِ**[1]»، فسؤاله ليظهر للحاضرين بجواب الرسول أنه لا يعلم، وأنه لا يجاب عما لا يعلم، وأنه لا يستنكف من قول: لا أدري، فإنه نصف العلم (**وَلَكِنْ لَهَا أَشْرَاطٌ**) جمع شرط: بالفتح العلامة، والمراد علاماتها الدالة على قربها من كون أسعد الناس بالدنيا لكع ابن لكع: أي لئيم ابن لئيم، وأن توضع الأخيار وترفع الأشرار، وتملك أهل البادية أهل الحاضرة بالغلبة، وتشييدهم المباني، وكثرة السراري، وعلاماتها الدالة على غاية قربها من قيام المهدي، وكثرة الهرْج، وخروج الدجال، ونزول عيسى عليه السلام، وفيض المال حتى لا يقبله أحد، وانحسار الفرات عن جبلٍ من ذهبٍ، وخروج دابة الأرض، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، وغير ذلك مما بيِّن في الأحاديث الصحيحة، ويُفصل في الخاتمة إن شاء الله تعالى، (**فَهِيَ مِنَ الخَمْسِ الَّتِي اسْتَأْثَرَ اللهُ تَعَالَى**): أي تفرد (**بِهَا**) دون غيره، وفيه إشارة إلى إبطال التنجيم والكهانة ونحوهما، (**فَقَالَ** تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ**﴾ [لقمان:٣٤]): أي علم وقت قيامها عند الله تعالى لا يعلمه غيره، فإيَّاكم أن تأتيكم بغتة وأنتم مغترُّون بالحياة الدنيا، (**وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ**): أي للوقت الذي يعلم الصلاح في إنزاله فيه لعباده وبلاده، (**وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ**) ذكرٌ أم أنثى، حيٌّ أم ميتٌ، وما صفاته ووقت ولادته، (**وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا**): أي ما يعمل في مستقبل العمر من خيرٍ أو شرٍّ، (**وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ**): أي بأي بلدٍ أو قومٍ، وفي نسبة العلم إلى الله تعالى والدراية إلى العبد إيذان بأنه إن أعمل حيلته وبذل وسعه في تعرّف ما هو لاحقٌ به من كسبه وعاقبته لا يدركه، فكيف بغيره مما لم ينصب له دليل عليه، (**إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**)، هو العالم بظواهر الأشياء وبواطنها، بتفاصيلها وجملها، ما كان وما يكون، (**فَقَالَ: صَدَقْتَ**) في كل ما بلغت، (**ثُمّ قَفَّى**) بتشديد الفاء: أي ولّى، (**فَلَمَّا تَوَسَّطَ النَّاسَ**): أي بلغ وسط مجتمعهم (**لَمْ نَرَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ هَذَا**) السائل آنفًا (**جِبْرِيلُ**) أعظم الملائكة قدرًا، سفير الوحي، وهو اسم أعجمي سرياني معناه: عبد الله.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنه تشكل بشكل البشر، وإليه أشار بقوله: «إن هذا جبريل»؛ لكونه جسمًا

---

(١) رواه نعيم بن حماد في الفتن (٢/٦٣٧).

نورانيًا في غاية اللطافة قابلاً له، فتشكل ليراه الحاضرون، ويسمعوا سؤاله والجواب، وبصورة البشر؛ إذ الاستئناس بالجنسية التي هي علة الضم.

الثانية: أنه لا يطيق أن يراه على صورته الأصلية من البشر إلا من أيَّده الله تعالى فأطاق، وإليه أشار بقوله: «فلما توسط الناس لم نره»، فنفى الرؤية عنهم دون الرسول ﷺ، ولذا رآه رسول الله ﷺ مرتين على صورته الأصلية.

الثالثة: أن الاسم إذا أُريد به المدلول عين المسمَّى كما أشار البيان، وسيشير إليه الإمام، ولذا أُجيب بالمدلولات من المسمِّيات فيما مرَّ، وليس فيه دليلٌ على كونه غير المسمَّى كما ظنَّ، بناء على أنهما لو اتحدا لعلمها جبريل من علمه بأسمائها، فإن سؤاله للتعليم لا للتعلم، ولعدم استلزام العلم بالشيء ترك السؤال عنه للاستكشاف ونحوه: (أَتَاكُمْ لِيُعَلِّمَكُمْ مَعَالِمَ دِيْنِكُمْ[1]») بسبب سؤاله، فنسبة التعليم إليه مجاز، والمعلم حقيقةً هو النبي ﷺ، والمعالم: جمع معلم: أي موضع العلم، أُطلق على أصول الدين الشامل للإيمان والإسلام والإحسان.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن تلك الأصول والأركان مدار الدين، وبها يُعلم اليقين، وإليه أُشير ببيان تلك الأصول بمعالم الدين، وأن مطلق الدين يشمل الكل.

الثانية: أن الإضافة إليهم إشارة إلى ملابسة كونهم المبلِّغين، وأن الناس يأخذون منهم.

الثالثة: كون البيان المذكور شاملاً لجميع ما يرجع إليه الدين من الأمور الاعتقادية والعملية؛ لاشتماله على جملها مطابقة، وتفاصيلها تضمنًا، وإليه أشار بجمع المعالم، وبيَّنه رواية ابن حبان: «**يُعلِّمكم أمر دينكم**[2]» وبيانها بالشرائع، أو بجملها، أو طريق سؤالها كما ظنَّ صرف عن ظاهر بيانها، وتفويت للطائف معانيها.

(ص): **(وقد عرَّفوا الدين بأنه: وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات).**

(ش): فقوله: (وضع): أي تخصيص كالجنس.

وقوله: (إلهي): احتراز عن سائر الأوضاع الصناعية وغيرها.

وقوله: (سائق): احتراز عن الأوضاع الإلهية الغير السائقة، كتخصيصاته تعالى إثبات

---

(١) رواه البخاري (١٧٩٣/٤)، ومسلم (٣٧/١)، وأبو داود (٢٢٣/٤)، والترمذي (٦/٥).

(٢) رواه ابن حبان في الصحيح (٣٩١/١)، والنسائي (٤٤٦/٣).

الأرض والأشجار في بعض الأماكن بالأحايين المعينة له.

وقوله: (لذوي العقول): احتراز عن أفعال الحيوانات المختصَّة بالأحيان.

وقوله: (باختيارهم): احتراز عن الأوضاع الإلهية السائقة لا بالاختيار، كالوجدانيات السائقة من هي فيه إلى غاياتها.

وقوله: (المحمود): احتراز عن الاختيار المذموم كاختيار الكفر، فإنه وضعٌ إلهيٌّ عند من يقول بخلق أفعال العباد وإرادة غير الحسن.

وقوله: (إلى الخير بالذات): أي إلى ما وعده الكريم من الكرامات، فالخير: حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له: أي يناسبه ويليق به، ثم أشار إلى تعدد طرقه.

(ص): **(وقال في رواية الحارثي والحصكفي: وحدثني به حماد عن إبراهيم، عن علقمة، عن ابن مسعود ﷺ)**.

(ش): فالحديث مشهورٌ، رواه أحد عشر من الصحابة: أمير المؤمنين عمر، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وأبو موسى الأشعري، وأبو عامر الأشعري، وأبو هريرة، وأبو ذر، وأنس، وجرير بن عبد الله، وعبد الرحمن بن غُنْم الأشعري رضي الله تعالى عنهم، ورُوي عنهم من أكثر من اثنين وأربعين طريقاً، وقد مرَّ ما في بعض طرقه من الزيادات؛ لزيادة ضبط بعض الرواة، واقتصار البعض على المهمات، وفصل تلك المعالم، منبهًا في الابتداء على ما بيِّن في الكتاب تفصيلاً؛ لكونه آكد بيانًا وتأصيلاً، وأقرب ضبطًا وتحصيلاً.

(ص): **(وقال في الفقه الأكبر: فاعلم أن أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن تقول: آمنت بالله واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وإلى ما جَرت به المقادير)**.

(ش) **(وقال في الفقه الأكبر: فاعلم أن أصل التوحيد)**: أي مبنى التوحيد وما يلزم على العبد في الاعتقاد **(وما يصح)** ويثبت بالدلائل **(الاعتقاد عليه)**: أي يعتقده العبد، ويصدق جزمًا استدلالاً أو تقليدًا، **(يجب أن تقول: آمنت بالله)** الواجب لذاته، المبدئ لكل ما عداه، المتَّصف بصفات الكمال الذاتية والفعلية، الراجعة إلى تكوينه الشامل لإرسال الرسل، وإنزال الكتب بالملائكة، والقدر من الخير والشر، وغير ذلك، **(واليوم الآخر)** من البعث والحساب، وغير ذلك مما ثبت في المعاد.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الإيمان هو الإقرار والتصديق، كما دلَّ عليه البيان بالشهادة.

الثانية: توقف التوحيد عليهما، وكونهما ركنين للإيمان، ولذا أكد باعتراض الوجوب المحمول على الشرعي العام في المقام دون الأعم منه كما ظنَّ؛ إذ لا يعم المشترك.

الثالثة: أن من تمكن من الإقرار ولو سرًّا ولم يقر لا يكون مؤمنًا وإن حصل له التصديق.

الرابعة: أن هذا العلم يُسمَّى بعلم التوحيد أيضًا، **(وملائكته وكتبه ورسله)** قد مرَّ بيانه.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الأصل في الاعتقاد هو الإيمان بالمبدأ والمعاد، وأن ما عطف يرجع إلى الإيمان بهما، ولذا قدَّم الآخر.

الثانية: الأخذ بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة:١٧٧].

الثالثة: أن نزول الكتب على الرسل بواسطة جنس الملائكة، ولذا قدَّمها لا لقوة الإيمان بهم لكونهم أخفى كما ظنَّ؛ لأن التفاوت فيه خلاف المذهب، ولا لتقديم الأفضل؛ إذ الكتب أفضل بالإجماع من الملائكة.

الرابعة: أن المذكور أتم بيانًا، وأكشف تفصيلاً من بيان كلمتي الشهادة، ولذا عقب به في الحديث **(والبعث بعد الموت)**: أي بعث الأبدان من القبور، وفي التصريح به بعد الإشارة إليه باليوم الآخر ردٌّ على الفلاسفة المنكرين له، **(والقدر خيره وشره)** مرَّ بيانه، كله **(من الله تعالى)**: أي بخلقه تعالى وإرادته كما بيَّنه.

(ص): (وقال في الفقه الأبسط: لم يفوِّض الله الأعمال إلى أحدٍ، والناس صائرون إلى ما خُلقوا له وإلى ما جرت به المقادير، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك وإن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، والحساب والميزان والجنة والنار حق كله، فإذا استيقن بهذا أحدٌ وأقرَّ به فقد أقرَّ بجملة الإسلام وهو مؤمنٌ، ولو أقرَّ بجملة الإسلام في أرض الترك ولا يعلم شيئًا من الفرائض والشرائع والكتاب إلا أنه مقرٌّ بالله تعالى والإيمان فهو مؤمنٌ؛ قال في رواية أبي يوسف ومحمد: ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولاً لوُجب عليهم معرفته بعقولهم، ويعذرون في الشرائع إلى قيام الحجَّة ولا عذر لأحدٍ في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره).

(ش): **(وقال في الفقه الأبسط: لم يفوِّض الله الأعمال إلى أحدٍ)**؛ تنصيصًا في الرد

على القدرية.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن كونه من الله تعالى بخلقه تعالى دون مجرد الإقدار والتمكين.

الثانية: الأخذ من قول علي ﷺ: «**أَمَرَ اللهُ تَعَالى بالخيرِ تَخْبِيرًا، ونَهَى عَن الشَّرِّ تحذيرًا، ولم يُعْصَ مَغْلُوبًا، ولم يُطَعْ مُكْرَهًا، ولم يُمَلِّك تفويضًا، فهو أمرٌ بين أمرين لا جبرٌ ولا تفويضٌ، والاستطاعة تملك بالله الذي إن شاء ملك**[1]»، رواه الأصبهاني وابن عساكر.

الثالثة: أن الإيمان بالقدر بمعنى الإيمان بالتقدير للخير والشرِّ، وعدم تفويض الأعمال إلى العباد كما زعمه القدرية، لا بمعنى الجبر عليهم، وإليه أشار ببيان القدرية، وقد كتب فيه الحسن البصري إلى الحسن بن علي ﷺ يسأله عن القضاء والقدر؛ فكتب إليه الحسن بن علي رضي الله عنهما: «من لم يؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وإن الله تعالى لا يُطاع استكراهًا، ولا يُعصى بغلبةٍ؛ لأنه تعالى مالك لما ملكهم، وقادر على ما أقدرهم، فإن عملوا بالطاعة لم يحلْ بينهم وبين ما عملوا، وإن عملوا بمعصيته فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، فإن لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب، ولو أهملهم كان ذلك عجزًا في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنَّة عليهم، وإن عملوا بالمعصية فله الحجَّة عليهم»، رواه الهروي في شرح المشكاة، وأشار إلى تنوير المرام؛ لمخالفة كثير في المقام بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله فيه: (**والناس صائرون إلى ما خُلقوا له**)، يختارون ما خلقوا له، وأريد منهم (**وإلى ما جرت به المقادير**) من الختم على سعادةٍ أو شقاوةٍ، يعني: أن الناس صائرون إلى ما أريد منهم من خيرٍ وطاعةٍ، أو شرٍّ ومعصيةٍ، وما جرى به التقدير عليهم، وصارفون اختيارهم إليه ألبتة بلا انفكاك لاستلزام تخلف المراد عن الإرادة نقصًا في الربوبية، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

الثاني: ما أشار إليه بقوله فيه: (**وأن ما أصابك**) من المقادير (**لم يكن**) مقدَّرًا على غيرك؛ (**ليخطئك**) إلى غيرك، وإنما هو مقدرٌ عليك؛ إذ لا يصيب الإنسان إلا ما قدر

(١) لم أقف عليه.

عليه، (وإن ما أخطأك) منها (لم يكن) مقدرًا عليك (ليصيبك)؛ لأنه بان بكونه أخطأك أنه مقدرٌ على غيرك: أي فرغ مما أصابك، أو أخطأك من خيرٍ وطاعةٍ وشرٍّ ومعصية، فما إصابته لك محتومة فلا يمكن أن يخطئك، وما أخطأك فسلامتك منه محتومة، فلا يمكن أن يصيبك؛ لأنها سهامٌ صائبةٌ، وجهت من الأزل بحسب ما يقع من اختيارات العباد، فلا بدَّ أن تقع مواقعها، ولا تنفك عمَّا علم الله في الأزل؛ لاستلزام الانفكاك انقلاب العلم جهلاً، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنه كتب جميع المقادير بحسب ما سيقع من اختيارات العباد، وجفَّ القلم به فلا يقع إلا ما كتب من المقادير، وإليه أشار بقوله: وإلى ما جرت به المقادير، وأوضحه ما روى ابن عباس في بعض الطرق لهذا الحديث: «**واعْلَمْ أَنَّ الأُمَّةَ لَو اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بشَيء لَمْ يَنْفَعُوكَ إلاَّ بشَيءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ لَكَ، وَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيء لَمْ يَضُرُّوكَ إلاَّ بِشَيءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللهُ عَلَيْكَ**[1]»، رواه الترمذي وابن منده والبيهقي، وأحمد بن حنبل، وعبد بن حميد، وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنهما.

الثانية: أن الناس صائرون بالاختيار إلى ما خُلقوا له، وتعلق به العلم الأزلي دون الجبر والاضطرار فيه؛ لأنه إنما يتعلق بالماهية على ما هي عليه في الواقع، وإليه أشار بقوله: (صائرون..) إلى آخره، ولم يقل: مضطرون.

وبيَّنه الإمام بقوله في فصل خلق الأعمال: كتبه في اللوح المحفوظ بالوصف دون الحكم: أي بأن يفعله العبد باختياره، فإن القدرة والإرادة متوقفان على العلم، وعلمه تعالى وإن كان فعليًّا: أي غير مستفادٍ، متبوعًا في الوجود، فهو تابعٌ للمعلوم في الماهية، ومطابق له على ما هو عليه من الاختيار العميم، فافهمه فإنه الصراط القويم.

الثالثة: أن في إيثار صيغة الخطاب في مقام الإخبار إشعارًا بالتبرك بلفظ الحديث المشهور عن عشرة من الصحابة: علي، وابن مسعود، وابن عباس، وأُبيّ بن كعب، وزيد ابن ثابت، وسلمان، وأبي الدرداء، وعبادة بن الصامت، وأنس، وخباب بن الأرت، المروي عنهم بأكثر من اثنين وعشرين طريقًا، (والحساب): أي استعمال عدد الأعمال جليلها ويسيرها بالنسبة إلى الأكثر؛ لأن الأحاديث تواترت بدخول قوم الجنة بغير حسابٍ، كما قال الحافظ ابن الأثير كما في شرح المسايرة.

---

(١) رواه الترمذي (٤/٦٦٧)، والبيهقي في الشعب (١/٢١٧)، وذكره ابن رجب في الجامع (١/١٨٣).

وبه صرّح عبد القاهر البغدادي والقرطبي والغزالي، وهي مخصصة عموم حكم التقسيم في النظم الكريم، أو محمولة على رفع حساب المناقشة.

ففي البحر: يرفع حساب المناقشة عن الأنبياء والمبشّرين بالجنة وبعض المؤمنين دون حساب العرض بأن يُقال: فعلتَ وعفوتُ، فلا يخالف تقسيم القرآن كما ظنَّ، ومن يرفع عنهم الحساب يرفع عنهم الميزان، كما صرَّحوا به، **(والميزان)** وله كفتان وعمود ولسان يزن به جبريل عليه السلام، كما روى أبو القاسم اللالكائي في كتاب السُّنة عن حذيفة بن اليمان، فالموزون صحائف الأعمال[1] على ما عليه الجمهور بأن يحدث الله تعالى فيها الثقل بحسب درجاتها عنده، كما في المسايرة، فتوضع صحائف الحسنات في كفةٍ، وصحائف السيئات في الأخرى بعد الحساب؛ إظهارًا للعدل، وإظهارًا لشرف بعض المؤمنين، وإعلامًا للفضل، ويكون ميكائيل أمينًا عليه كما في نوادر الأصول، وفي التصريح بهما بعد الإشارة باليوم الآخر ردٌّ على المنكرين من المعتزلة والجهمية والرافضة، وفي الإفراد إشارة إلى أنه ميزان واحد لجميع الأمم والأعمال، وما ورد بصيغة الجمع فللتعظيم كما قاله الجمهور، وأن كفتيه كأطباق السموات والأرض، كما في شرح المسايرة، **(والجنة)**: دار الثواب الحاوية على ثمانيةٍ: جنة الفردوس، وهي أعلاها، وجَنة عدن، وجنة النعيم، ودار الخلد، ودار القرار، ودار الجلال، وجنة المأوى، ودار السلام، كما في التيسير نقلاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، سُمِّيت بها إما تشبيهًا بجنة الأرض، وإن كان بينهما بون: أي كل بستانٍ ذي شجرٍ يستر بأشجاره الأرض، وإما لستر نعمها كما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة:١٧]، كما في المفردات، **(والنار)**: دار العقاب الحاوية على سبع طباقٍ: جهنم، ولظى، والحطمة، والسعير، وسقر، والجحيم، والهاوية، كما في تفسير البيضاوي وابن عطية، وهو الترتيب الثابت بكثيرٍ من الأحاديث المرفوعة والموقوفة على أكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم، سُمِّيت بها للهيبها البادي للحاسة في الموقف **(حق)** واقع **(كله)** تأكيد للرد على المنكرين للحساب والميزان من تلك الفرق، والمنكرين للجنة والنار من المتفلسفة المؤولة، فالجنة فوق السموات السبع، والنار تحت الأرضين السبع كما اختاره الأكثرون، ونصَّ عليه الأشعري في عقائده، **(فإذا استيقن)**: أي صدَّق **(بهذا أحدٌ)**: أي بوجود الصانع تعالى واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله إلى آخر ما ذكر، **(وأقرّ به فقد**

---

(١) انظر: شرح الطحاوية (ص٤٠٤).

أقرَّ بجملة الإسلام)، تصريح بما أشير إليه من كون التصديق والإقرار ركنين للإيمان تأكيدًا له، وإشارة إلى تلازم الإيمان والإسلام وجودًا، وكون الإيمان مقدمًا ذاتًا، وإلى أنه إجمالي بالنسبة إلى التفصيلي المتعلق بكل حكمٍ أدرك من الأحكام الشرعية الاعتقادية والفرعية المفترض على الكفاية، كما صرَّح به الرازي والبيضاوي، **(وهو مؤمنٌ)**: أي محكوم عليه وموصوف بالإيمان حالاً كما بيَّنه الحديث.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: الرد على من لم يعتبر الحال، وأدخل الاستثناء لذلك.

الثانية: أن التصديق المعتبر في الإيمان استيقان بوجود الصانع تعالى واليوم الآخر، وقبول نبوة محمد ﷺ واستيقان به، والتزام على نفسه متابعته في جميع ما أخبر به، وإليه أشار بقوله: فإذا استيقن بهذا إلى آخره، فيرجع إلى نسبة الصدق إليه قصدًا، فهو من جنس كلام النفس، كما هو ظاهر كلام الأشعري كما في الفتح المبين والمسايرة، وصرَّح به الباقلاني وإمام الحرمين والرازي وصدر الشريعة في مسألة زيادة الإيمان من التعديل، والغزالي في الاعتقاد، وليس هو التصديق المنطقي كما ظنَّ؛ لأنه قبول لوقوع النسبة ولا وقوعها، وبينهما بونٌ بعيدٌ كما صرَّح به العلاّمة الشريف في حواشي التلويح.

الثالثة: أن الأعمال غير داخلةٍ في الإيمان، وإليه أشار بالحكم على المستيقن المقر بالإيمان، وليس التسليم المفهوم من قوله تعالى: ﴿لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النساء:٦٥]، بمعنى التسليم الظاهري بالأعمال، فيكون ركنًا ثالثًا كما ظنَّ، فإنه مذهب المعتزلة بل بمعنى ترك الاعتراض الراجع إلى القبول، والتزام المتابعة، فليحفظ المقام فإنه مما يجب به الاهتمام.

ثم أشار إلى اعتبار الإيمان بما ذكر من غير معرفة الفرائض فيمن لم تبلغه تأكيدًا لعدم دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان، فقال فيه: **(ولو أقرَّ بجملة الإسلام)** مما ذكر **(في أرض الترك)**: أي أقصى بلاد الصين، ونحوها من البلاد البعيدة عن بلاد الإسلام، **(ولا يعلم شيئًا من الفرائض والشرائع والكتاب)**؛ لعدم وصولها إليه على وجهها، **(ولا يقر بشيءٍ منها)**؛ لعدم إدراكه بالعقل **(إلا أنه مقرٌّ بالله تعالى والإيمان)**: أي جنس الإيمان أو بالمؤمن به من الأمور السبعة الآتية المعهودة المشهورة بالاستدلال بالآثار أو التقليد بمجرد الإخبار، **(فهو مؤمنٌ)** مأجورٌ على إيمانه، معذورٌ على ترك أعماله، ثم أشار إلى

وجوب الإيمان بالعقل لمن أدرك مدة التجربة في المسائل السبعة المشهورة، فيما رواه الحاكم الشهير في المنتقي، والناطفي في الأجناس، وأبو زيد الدبوسي في التقويم، والهَمَذاني في خزانة الأكمل، وأبو منصور السمرقندي في الميزان أنه **(قال في رواية أبي يوسف ومحمد: ولو لم يبعث الله تعالى للناس رسولاً)** مبينًا لهم ما وُجب عليهم **(لوُجب عليهم)**: أي على البالغين منهم كما هو المتبادر لظاهر قوله ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ**... الحديث[1]»، وحمله الإمام أبو منصور وكثيرٌ من العراقيين على الوجوب بالعقل الغريزي وتحمل الاستدلال، وأوَّلوا الحديث برفع الشرائع عنه، والجمهور على خلافه، وهذا إن أُريد بوجوب المعرفة والإيمان وجوب أدائه، وإن أُريد أصل الوجوب فهو وفاقٌ من الأكثرين، كما في الكشف الكبير قبيل باب أهلية الأداء، **(معرفته)**: أي معرفة وجوده تعالى وما يتوقف عليه ذلك من وحدته وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته، وأنه محدث العالم **(بعقولهم)** المستفادة التي يدور عليها التكليف بالاستدلال في مدة التجربة والاستدلال كما هو المتبادر، ويشير إليه التعليل الآتي، لا مطلقًا كما قال جمهور المعتزلة لعدم القدرة على الاستدلال بدون مدته.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن العقل آلة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى، ولمعرفة الحسن اللازم له لا موجب كما قالت المعتزلة، وإليه أشار بباء الآلة، وهو معتبر وآلة لمعرفة ذلك بدون السمع، وإليه أشار بالشرطية لا لفهم الخطاب، ومعرفة صدق الناقل فقط كما قاله جمهور الأشاعرة، كما في شرح البزدوي وغيره.

الثانية: أن الحسن وكذا القبح مدلولان بالأمر والنهي إجمالاً فيما يُدرك عقلاً لا موجبان بهما، كما في الميزان، وإليه أشار بنسبة وجوب معرفة الله تعالى وما يتوقف عليه إلى العقل، لما تقرر من حسن الواجبات، وقبح المحرمات.

وذهب كثيرٌ من أئمتنا إلى أنهما مدلولان مطلقًا كما في الكشف الكبير خلافًا لجمهور الأشاعرة، فإنهما موجبان مطلقًا عندهم، فلا يجوز عندنا نسخ ما لا يحتمل حسنه أو قبحه السقوط، كما يشير إليه الإمام خلافًا لهم كما في التحرير.

---

(١) رواه أبو داود (٤/١٣٩)، (٤/١٤٠)، (٤/١٤١)، والنسائي (٣/٣٦٠)، (٤/٣٢٣)،(٤/٣٢٤)، وأحمد (١/١١٦)، (١/١١٨)، (١/١٤٠)، (١/١٥٥)، (١/١٥٨)،(١/١٠١)، وابن ماجه (١/٦٥٨).

الثالثة: أن معرفة الله تعالى بدليلٍ إجماليٍّ يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين على جميع المكلفين.

وإليه أشار بقوله: لوجب عليهم معرفته بعقولهم، مشيرًا إلى أنه أول الواجبات المقصودة بالذات.

الرابعة: أن في تخصيص نسبة الوجوب في مقام البيان بمعرفة الله تعالى، وما يتوقف عليه دون الشرائع، إشارة إلى أن الحسن وكذا القبح لعدم الفاصل عقلي في البعض: أي يدرك العقل حسن بعض الأشياء وقبح بعضها بدون السمع لا كلها كما قالت المعتزلة، كما في التعديل والتبصرة والكفاية والاعتماد وغيرها.

فالعقل يدرك به في البعض بالضرورة، كالعلم بحسن الصدق النافع، أو بالنظر كحسن الصدق الضارّ، ولا يدرك به في البعض كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنه إنما يُدرك بالشرع، وزعم المعتزلة أنه كاشفٌ عن حكم العقل في ذلك.

الخامسة: أن الحسن في ذلك بمعنى تعلق المدح والثواب، كما هو المتبادر من الوجوب، فالوجوب والحرمة العقليان بمعنى جزم العقل باستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب عند الصانع إجمالاً؛ لأن معرفة كيفية ذلك وكون الثواب بالجنة والعقاب بالنار إنما يثبت بالسمع كما في التوضيح، وهذا هو المتنازع فيه بالنسبة إلى العباد، وبمعنى كون الفعل بحيث يترتب عليه عاقبة حميدة أو لا يترتب بالنسبة إليهم، وإلى الخالق تعالى من المتنازع، لكنه تعالى لا يفعل القبيح الخالي عن العاقبة الحميدة كالكذب ونحوه لحكمته، كما في التعديل والتبصرة والتسديد وغيرها.

وأما الحسن والقبح بمعنى كون الشيء ملائمًا للطبع أو الغرض أو منافرًا له، وكونه صفة كمال أو نقصان، فعقليان اتفاقاً من الكل[1].

السادسة: أن في عدم تعيين المدة إشارة إلى عدم تعيينها؛ لأن عدم البيان في محل الاحتياج إليه بيان للعدم، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ﴾ [فاطر:٣٧]؛ لأن لفظة (ما) عبارة عن مدة التذكر والاستدلال، وإبهامها بلا بيان دليل على عدم تقدرها بمقدارٍ معلومٍ للعباد، فقدر مدة التذكر مفوَّض إلى الله تعالى لتفاوت العقول، كما في التقويم للإمام أبي زيد.

(١) انظر: المواقف (٢/ ٢٠).

السابعة: أن في الشرطية دلالة على كون نقيض المذكور أولى بالحكم؛ إذ في بعث الرسل كشف وتفصيل لما دلَّ عليه العقل إجمالاً، كما كشف قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [النحل:٩٠]، فدلَّ على أن وجوب المعرفة بعد البعثة بالطريق الأولى والدليل الأقوى، ولذا وبَّخ الكفار آكد توبيخ بتركه بعدهما بقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ [فاطر:٣٧].

والعقل هو النفس الناطقة من حيث توجهها أو قوة لها، فعلى الأول هو جوهرٌ يدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة، كما في أصول الإمام أبي القاسم اللامشي، والمراد بالوسائط: ما يقابل المشاهدة، ويعم التعريفات والأدلة، وبالمحسوسات: ما ينتزع عنها الغائبات، وبالمشاهدة: أعمال الحواس لإدراكها، وبالإدراك به: الإدراك بتوجهه.

وعلى الثاني بيَّنه الإمام فخر الإسلام البزدوي بقوله: إنه نورٌ يبتدأ به من منتهى درك الحواس، فيبدو به المدرك للقلب والنفس الناطقة، فلا يرد أن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها، والنفس والقوة متغايران عرفًا ولغةً، وأنه لو كان جوهرًا لجاز أن يكون عقل بلا عاقل، ومحله القلب كما دلَّ عليه قول تعالى: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج:٤٦]، وما ذكره صدر الإسلام محمد البزدوي من أن محله الرأس عند عامة أهل السُّنة، فالمراد محله بمعنى مبتدئه، كما بيَّنه أخوه فخر الإسلام لا محل أصله، واختاره الإمام أبو المعين النسفي كما في شرح التحرير.

الثامنة: أن في نسبة الكون آلة للمعرفة إلى العقل إشارة إلى أنه غير العلم، فليس العقل علمًا ببعض الضروريات، واختاره جمهور الأشاعرة خلافًا للأشعري والباقلاني استدلالاً بعدم الانفكاك؛ إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً، وعالم لا عقل له أصلاً، وأُجيب بأن ذلك لتلازمهما كما في المواقف.

التاسعة: أن الإطلاق مشير إلى أن الإدراك الواجب والمعرفة بمطلق العقل والحواس الظاهرة آلاته، وأنه ليس منقسمًا إلى أقسامٍ كما قال الفلاسفة من «العقل الهيولاني» إن خلت النفس عن العلوم مع قابليتها لها، «والعقل بالملكة» إن حصلت لها الضروريات فقط، وهو مناط التكليف عند القائلين به، «والعقل بالفعل» إن حصلت لها النظريات بالقوة بمجرد توجه النفس، «والعقل المستفاد» إن حضرت النظريات عندها؛ لأن كل ذلك لم يثبت عن دليلٍ كما في التحرير بل في الإنسان في أول أمره استعداد لأن يوجد فيه

العقل والتوجه نحو المدركات، فهذا الاستعداد يُسمَّى عقلاً بالقوة وعقلاً غريزيًّا، ثم يحدث العقل فيه شيئًا فشيئًا بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ الكمال، ويُسمَّى عقلاً مستفادًا كما في الكشف الكبير، واختار الأول صاحب المحصل والصحائف وصاحب التوضيح والمواقف والمقاصد، ويتمشى التعريف الأول عليه، واختلفت العبارات في أن الأربعة أسام لهذه الحالات، أو للنفس باعتبارها، أو لقوى هي مباديها كما في المقاصد، ووافق جمهور الماتريدية فيما ذكر من المسائل السبعة: الإمام أبو العباس القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة، كما في التبصرة للإمام عبد القاهر البغدادي، والإمام أبو بكر القفال الشاشي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، والحليمي، وغيرهم، وعبروا عنها بوجوب شكر المنعم كما في القواطع للإمام أبي المظفر السمعاني الشافعي والكشف الكبير، ووافق جمهور الأشاعرة في كون الحسن والقبح شرعيين مطلقًا، وثبوت المعذرة بلا بلوغ الدعوة طائفة من أئمتنا البخاريين كما في الكشف الكبير والتحرير، منهم: شمس الأئمة السرخسي، وفخر الدين قاضيخان البخاريان، واختاره ابن الهمام، وقالوا: لا حكم قبل البعثة وبلوغ الدعوة، فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان قبلهما كما في التحرير، فيعذر الناشئ في الشاهق الذي لم تبلغه الدعوة عندهم، كما في الكشف الكبير.

وإليه أشار قاضيخان في فتاواه بقوله: لو حلف إن كان الله يعذب المشركين، فامرأته طالق قالوا: لا تُطلق؛ لأن من المشركين من لا يُعذب، حيث يخرج من الأفراد المستغرقة من لم تبلغه الدعوة عند البخاريين، وحملوا رواية الوجوب على الانبغاء، كما أوَّل به الإمام نور الدين البخاري في الكفاية، وحمل الوجوب بالعقل على الأولوية عنده، وهو مع كونه خلاف الظاهر يمنعه ما بعده، وينادي التعليل على خلافه وتصريح الأئمة به، فقد صرَّح به الإمام أبو زيد الدبوسي في التقويم وفخر الإسلام البزدوي في أصوله بخلود العقاب للناشئ في الشاهق المدرك لمدة الاستدلال فلم يستدل، فمن الغفول عن تفصيل المنقول التصدي للتوفيق بأن الوجوب عند الماتريدية بمعنى ترجيح العقل الفعل، والحرمة بمعنى ترجيحه الترك مستدلاً بما في الكفاية، ولذا صرَّح المحقق ابن الهمام في التحرير بكون التوفيق المذكور غلطًا، واستدل جمهور الأشاعرة بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء:١٥]، حيث نفى العذاب قبل وصول الشرع، ولو وجب شيء من الأحكام للزم بتركه العذاب قبله، واللازم منتف بالنص، وهو إلزامي على المعتزلة دون الماتريدية، إلا أن يجعل التالي عدم الأمن من العذاب قبله، وهو منتف لدلالته على الكون في الأمن، والسلامة منه لأهل

الفترة، والشاهق قبله، أو يجعل التالي صحة التعذيب قبله، ونفيها بمعنى عدم اللياقة للحكمة دون عدم الوقوع، كما أشير إليه في شرح المنهاج للأسنوي، أو يصور المقدم وجوب الإيمان للزوم العذاب على تركه عندهم بمعنى عدم جواز العفو عنه؛ لمنافاته للحكمة، كما أرشد إليه في الكشف الكبير، وأُجيب بالحمل على عذاب الاستئصال، ونفي وقوعه لدلالة سياقها، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾ [الإسراء:١٦]، وللجمع بينها وبين الآيات المثبتة للعذاب قبله كما سيأتي بدفع التنافي الظاهري بينهما، فلا يُمنع مستندًا بأن الآية لما دلَّت على أنه لا يليق بحكمته ورحمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بإرسال الرسل فدلالتها على أنه لا يوصل إليهم العذاب الأكبر على تركه قبل ذلك أولى، ولو سلم كون النفي بمعنى عدم اللياقة دون عدم الوقوع وثبوت الدلالة بذلك، فعبارة الآيات المثبتة قاضية على دلالتها كما تقرر في محله.

الثاني: قوله تعالى:﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥]، حيث دلَّ على ثبوت الاحتجاج، والعذر للناس على ترك الإيمان قبل الرسل، فلو كان العقل حجة ملزمة لزم انتفاؤه، وليس كذلك بالنص.

وأُجيب: بأن المراد لئلا يكون حجّة أصلاً كما هو المتبادر من الوقوع في سياق النفي، فإن العقل دليل جملي والتفصيل إلى الرسل، والعاقل إذا لم ينبه جاز أن يغفل، فكان له نوع حجة، كما في كشف الكشاف، فلا يستلزم نفي حجية العقل، أو محمول على نفي الاحتجاج في الشرائع والأحكام جمعًا بين الأدلة، كما أشار الإمام إلى توقف وجوب الشرائع والأحكام على البعثة وبلوغ الدعوة، والجواب عمًّا تمسك به المخالفون من الوجهين بالتأويل بقوله في رواية المذكورين من الأئمة: (ويعذرون في) جهل (الشرائع) والأحكام (إلى قيام الحجَّة) عليهم ببعث الرسول وبلوغ دينه، كما أشير إليه بنفي الحجة في الآية، وأريد نفي المعذرة التي يعتذرون بها قائلين: ﴿لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً﴾ [طه: ١٣٤]، فيبين لنا شرائعك، ويعلمنا ما لم نكن نعلم من أحكامك، ففيه إشارةٌ إلى أن تسميتها حجة للتنبيه على أن المعذرة في القبول عنده تعالى بمقتضى كرمه، بمنزلة الحجة القاطعة التي لا مردّ لها، فأشار إلى أن ثبوت المعذرة والسلامة عن التعذيب قبل البعثة كما نطق به الآيات محمول على ثبوت ذلك في الشرائع والأحكام دون ما يثبت بدلالة العقول، مما مرَّ من المسائل السبعة السابقة، فإنها تثبت بالعقل دون السمع لتوقفه عليها، كما سيصرح به.

الثالث: أن العباد مجبورون في أفعالهم لوجوبها عند تمام المرجح، وليس ذلك اختيار العبد، وإلا لزم أن يكون للاختيار اختيارٌ فيدور أو يتسلسل، فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين، ولا يثبت الوجوب والحرمة عقلاً المتوقفان على ثبوتهما.

وأُجيب: بأنه معارضٌ بنفيه الشرعيين أيضًا؛ لكونهما من صفات الأفعال الاختيارية، ومنتقض باختياره تعالى، وسيأتي حله في فصل الاستطاعة من الباب الثالث إن شاء الله تعالى[1].

الرابع: أن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل أو جزئه، أو لصفة لازمة لذاته أو جزئه ولم يتبدلا؛ لأن ما كان كذلك لا يتخلف ولا يختلف، والتالي باطلٌ لحسن كذب فيه إنقاذٌ لمظلومٍ، وقبح صدق فيه إمدادٌ لظالمٍ، ولاستلزام عدم النسخ.

وأُجيب: بأن الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات، وهو المجموع المركب من الفعل والإضافة، والفعل جنس، والإضافات المختلفة فصول مقوِّمة لأنواعه؛ لأن الفعل من الأعراض النسبية وهي تتقوم بالنسب، والإضافات المختلفة فصول مقومة لها، والحسن والقبح يثبتان بحسب الأنواع لا الجنس نفسه، فقولنا: شكر المنعم حسن لذاته، معناه: أن الشكر المضاف على المنعم حسن لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن كما في التوضيح.

الخامس: أنهما لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال: «هذا الذي اتكلم به الآن ليس بصادقٍ»، فإنه إن صدق فيه فقد كذب وبالعكس، وكذا في قول من قال: «ما اتكلم به غدًا ليس بصادقٍ»، فإنه إن صدق فيه فقد كذب وبالعكس، وكذا في قول من قال: «ما اتكلم به غدًا ليس بصادقٍ»، ثم اقتصر فيه على قوله: ما تكلمت به أمس ليس بصادقٍ، فإن صدق كل من الغديِّ والأمسيِّ يستلزم عدمه وبالعكس، وقد تحير في حله العقولُ، وسماه صاحب المقاصد بالجذر الأصم.

وأُجيب: بأنه إن أريد الإلزام، فلا يتم على الماتريدية؛ إذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين في البعض عدمه مطلقًا، وإن أريد التحقيق فليس التقريب بتام، وبالحل بأن الخبر إشارة إلى المخبر عنه، والإشارة إلى الشيء لا يمكن أن تكون إلى نفس تلك الإشارة، فلا يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر ولا يتناوله الحكم كما لو استثناه كما ذكر العلامة الشريف، وهو أمتن ما قيل في حَله مما يبلغ عشرين وجهًا، يعني كما أن

---

(١) انظر: الشرح الميسر (١/١٠٣).

الإشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذي يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر؛ لأن حقيقة الإخبار هو الحكاية عن النسبة الواقعة على الوجه المطابق أولاً، ومن شأن الحكاية أن يكون للمحكي عنه تعيين في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية.

قال العلامة الدواني: فلو قال: هذا الكلام مشيرًا إلى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب؛ لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة؛ لأنه إنما يُوصف بهما الكلام الذي هو إخبار وحكاية عن نسبةٍ واقعةٍ وهي مفقودة فيه، بل لا حكاية حقيقةً فيكون كلامًا خاليًا عن التحصيل، ولا يكون خبرًا حقيقةً.

وفي القول الثاني إشارة إلى أنه متكلم حقيقةً، وأن ذلك الكلام ليس بصادقٍ، والأول صادق، فيكون الأمسي كاذبًا لتخلف فرد من الكلية، ويلزم كذب الثاني بلا استلزام صدق الأول كذبه، وكذب الثاني صدقه، ولا كذب الأمسي صدقه، كما في شرح النونية للفاضل الخيالي، وأشار إلى الاستدلال على وجود الصانع المتعال، وعلى كونه محدث العالم مغيرًا لما فيه من الأحوال، ووجوب معرفة ذلك بالعقول، وعدم العذر في الجهل بها بحالٍ بوجوهٍ أربعة: بإمكان الجواهر وحدوثها، وإمكان الأعراض وحدوثها.

الدليل الأول: ما أشار إليه بقوله في رواية المذكورين: (**ولا عذر لأحدٍ**) من البالغين (**في الجهل بخالقه**) بعد مضي مدة الاستدلال، كما دلَّ قوله: (**لما يرى**)، ويعلم في تلك المدة بجري العادة الإلهية كما هو المتبادر، ولعدم رؤية نفس الخلق (**من خلق السموات والأرض**): أي وجودهما بعد العدم، (**وخلق نفسه وغيره**)؛ لتغير الآثار والأحوال في ذلك ولا شيء من القديم كذلك.

يعني أنه يعلم كل من استدل أن العالم من السموات والأرض وغيرهما ممكن؛ لأنه مركبٌ متكثر، وكل ممكنٍ فله علةٌ مؤثرةٌ.

وتقريره على طريقة الحدوث بوجهين:

الأول: أنه يعلم أن الموجودات الممكنة يحتاج في حدوثها إلى علةٍ لا يتطرَّقها العدم بوجهٍ من الوجوه، وما يمتنع عدمه بوجهٍ من الوجوه بالنسبة إليها لا يكون عينها ولا جزءها وإلا لزم الانقلاب، فيكون خارجًا واجبًا بالذات.

الثاني: أن حال الممكنات بالنسبة إلى الترجيح كحالها بالنسبة إلى الترجح، فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح أصلاً فيثبت وجود الواجب تعالى، وفيه إشارة إلى أن افتقار الموجودات إلى المؤثر من حيث الحدوث كما ذهب إليه المتكلمون، وإليه أشار بتصوير الدليل في الخلق والإحداث، ويحتمل كونه من حيث الإمكان والحدوث جميعًا كما

اختاره محققوهم على خلافٍ في كون الحدوث شرطًا أو شطرًا في العلية، وإليه يشير الخلق الذي لا يتصور إلا فيما أمكن.

وتقرير الدليل عليه أنه يعلم دلالة السموات والأرض وغيرهما من الموجودات على أن في الوجود واجبًا، وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن، فيلزم ألا يوجد شيءٌ؛ لأن الممكن لا يستقل بالوجود في نفسه وهو ظاهرٌ، ولا في إيجاده لغيره؛ لأن الإيجاد بعد الوجود، وإذ لا وجود لا إيجاد، فلا موجود بذاته ولا بغيره، فثبت وجود الواجب تعالى.

وهذان الوجهان فيهما غنية عن إبطال الدور والتسلسل، وأصل الدليل مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت:٥٣]، وقوله: ﴿أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ [فاطر: ٣٧]، حيث دلَّت على توبيخ الكفَّار بترك النظر والاستدلال على وجود الصانع المتعال واتِّصافه بصفات الكمال بعد تعميرهم مدة يتمكنون فيها بعقولهم من الاستدلال، وقد أُشير إلى الاستدلال في ثمانين آية كما في شرح المقاصد، وظاهر الكل الاستدلال بحدوث الموجودات؛ لكفايته في مقام التصديق وظهوره وهو مراد المتكلمين، فإن مرادهم عليه الحدوث على طريق الدليل الأنِّي[1]: أي الكون علة للتصديق باحتياج الحادث قبل حدوثه كما في المواقف، ولا يدفعه كون المقام مقام بيان العلة على طريق الدليل اللُّمِّيِّ: أي العلية في نفس الأمر، وأن اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الأمر متأخر بالذات عن اتِّصافه بالوجود فيها، واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن احتياجه، فلا يكون اتصافه بالحدوث علة اتصافه بالحاجة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: وجوب النظر في معرفة الصانع تعالى، وإليه أشار بقوله: (**ولا عذر لأحدٍ في الجهل بخالقه لما يرى من خلق**) إلى آخره، وحيث كان سائر الواجبات متوقفة عليه عنده ثبت أن أول مطلق الواجبات هو النظر والاستدلال بالمصنوعات على وجود الصانع تعالى، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني[2].

فأول الواجبات على المكلف: النظر والاستدلال المؤدي إلى المعرفة بالله وبصفاته، وتوحيده وعدله وحكمته، ثم النظر والاستدلال المؤدي إلى جواز إرسال الرسل وتكليف

---

(١) مأخوذٌ من الإن، وهو التصديق.

(٢) انظر: المواقف (١/١٤٧).

العباد، ثم الاستدلال المؤدي إلى ثبوت الإرسال بدلالة المعجزات وثبوت الأحكام والواجبات، ثم الاستدلال المؤدي إلى تفصيل أركان الشريعة لأهله، ثم العمل بما يلزمه على شروطه فيهما كما في التبصرة لعبد القاهر البغدادي.

الثانية: أن وجوب النظر والاستدلال على كل أحدٍ بحسب ما يتيسر له من الدليل دون الأدلة المشهورة للمتكلمين، وإليه أشار بسوق عبارة الدليل على طريقة السلف.

الثالثة: أن حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جري العادة الإلهية في الإنتاج عقيبه، وخلق العلم به كما هو المتبادر في المقام دون التوليد، كما ذهب إليه المعتزلة، ودون الإيجاب كما ذهب إليه الفلاسفة.

الرابعة: أن العلم الواحد يتعلق بمعلومين وأكثر، كما أشار إليه برؤية خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره: أي العلم بها خلافًا لبعض الأشاعرة في العلم المكتسب، وللمعتزلة مطلقًا كما في التبصرة البغدادية.

الخامسة: أن الإحساس بالشيء ليس علمًا به، وإليه أشار بزيادة الخلق في المقام، ولم يقتصر على رؤية المذكورات مع كفايتها في المرام، واختاره جمهور الأشاعرة، فالإبصار ليس علمًا بالمبصرات، وكذا البواقي خلافًا للأشعري؛ للفرق الضروري بين العلم التام بهذا اللون وبين إبصاره، وكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه، وبين العلم بهذه الرائحة وشمها إلى غير ذلك، ولأن إطلاقه على الإحساس مخالفٌ للعرف واللغة كما في شرح المقاصد.

والدليل الثاني: ما أشار إليه بقوله فيما رواه الإمام أبو بكر محمد الزَّرَنْجَرِي في المناقب، والفقيه عطاء بن علي الجوزجاني في شرح الفقه الأبسط، وحافظ الدين الكردري في المناقب الصغرى، والإمام أبو عبد الله الحارثي في الكشف، والإمام صارم الدين في نظم الجمان[1].

(ص): **(وقال في رواية أبي يوسف: وكما يحيل العقل في سفينةٍ مشحونةٍ بالأحمال احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة أن تجري مستويةً وليس أحد يجريها ويقودها فكذلك يستحيل قيام هذا العالم وتغير أموره من غير صانعٍ ومحدثٍ وحافظٍ، وكذا خروج الجنين من بطن أمه بصورةٍ حسنةٍ ليس من نجم ولا طبع بل من تقديرِ صانع حكيم عالم، والعالم يتغير من حالٍ إلى حالٍ والتغير لا بدَّ له من مغيرٍ فدلَّ**

(١) أي في مناقب النعمان.

تغيره على وجود مغير له غالب هو الصانع، كوجود بناء مشيد في عرصةٍ بعد أن لم يكن يدل على وجود بان بناه، وقال في كتاب العالم: ويُعرف الرسول من قبل الله؛ لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله لم يكن أحد يعلم بأن الذي يقول الرسول حقٌّ حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم بالرسول، ولذلك ولو كانت معرفة الله من قبل الرسول لكانت المنَّة على الناس الْمَنِّ في معرفة الله من قِبَل الرسول لا من قِبَل الله ولكن المنَّة من الله على الرسول في معرفة الرب تعالى والمنَّة لله على الناس بما عرفهم الله من التصديق بالرسول، ولذلك لا ينبغي لأحدٍ أن يقول: إن الله يعرف من قِبَل الرسول بل ينبغي أن يقول: إن العبد لا يعرف شيئًا من الخير إلا من قِبَل الله تعالى).

(ش): (**وقال في رواية أبي يوسف: وكما يحيل العقل**) ويجزم بالاستحالة (**في سفينةٍ مشحونةٍ بالأحمال احتوشتها**): أي أحاطت بها من كل جهةٍ، يقال: احتوش القوم بالصَّيد، واحتوشوه (**في لجة البحر**) ومعظمه (**أمواج متلاطمة**) يضرب بعضها بعضًا، (**ورياح مختلفة**) تهب من كل جهةٍ (**أن تجري**) بنفسها (**مستوية**)، لا تميل إلى طرفٍ ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح المختلفة، (**و**) الحال أنه (**ليس أحد يجريها ويقودها**) مستوية، (**فكذلك يستحيل**) في العقل (**قيام هذا العالم**) من السموات والأرض وما فيهما بنفسه (**على اختلاف أحواله**) من حركات السموات والسيارات وسكون الأرض واختلافها في الكيفيات، وما خُصَّ به الإنسان من الهيئات واستجماع أنواع الكمالات، وما يختص به سائر الموجودات، (**وتغير أموره**) من تعاقب الضوء والظلمات، وتغير أحوال الحيوانات والمعادن والنبات (**من غير صانعٍ**) واجب بالذات واحد موصوف بصفات الكمال، منـــزهٌ عن سمات التغير والزوال، (**ومحدث**) يحدث العالم وما اختلف فيه من الأحوال وتغير من الأعمال، (**وحافظ**) يحفظه عن الاختلال.

يعني: أن الممكنات من الأرض والسموات وما فيهما حادثة؛ لأنها متغيرة، وكل حادث فله محدثٌ.

وتَقريره على طريقة الإمكان: أن الممكنات موجودة، فلا بدَّ لها من موجدٍ؛ لاستحالة وجود الممكنات من نفسها وقيامها بلا موجد، فإن كان واجبًا أو مشتملاً عليه فذاك، وإن كان ممكنًا فلا بدَّ له من علةٍ ويعود الكلام فيها، فإن انتهت إلى الواجب فذاك وإلا دار أو تسلسل، وكلاهما باطلٌ، وإليه يشير إطلاق استحالة القيام بنفسه؛ لشموله القيام بالتسلسل أو الدور على نفسه.

أما الدور فلوجهين:

الأول: أن صريح العقل يجزم بأن ما لم يُوجد لم يؤثر، فلو أثَّر الشيء في مؤثره يلزم تقدمه على مؤثره المتقدم عليه وهو محالٌ.

الثاني: أن نسبة العلة إلى المعلول بالوجوب ونسبته إليها بالإمكان فلا يجتمعان في الشيء بالنسبة إلى أمرٍ معينٍ فضلاً عن نفسه.

وأما التسلسل فلوجهين: الأول: أن الممكنات لو تسلسلت لا إلى نهايةٍ لاحتاج المجموع إلى علةٍ لا يجوز أن تكون نفسها ولا جزءًا منها، فتعين أن تكون خارجة واجبة؛ لأن المجموع يكون ممكنًا لافتقاره إلى أجزائه، فله سببٌ مغايرٌ له، خارج عنه؛ إذ الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله، فلا يكون علة مستقلة للمجموع، والخارج لا يكون ممكنًا فينقطع.

الثاني: أن نسبة السلسلة وأجزائها إلى الترجيح كنسبتها إلى الترجح وهو ظاهرٌ، فلا يصلح شيء منهما للعلية، وينتفي التسلسل وهذا ينفي التسلسل فيما يضبطه الوجود مطلقًا مجتمعة أو لا، كما قال به المتكلمون.

وتقريره على طريقة الحدوث[1]: أن العالم حادث؛ لأنه متغير أموره وأعماله، فلا بدَّ له من مؤثرٍ صانعٍ، ولا يكون حادثًا متغيرًا وإلا لاحتاج إلى مؤثرٍ آخرٍ ودارٍ أو تسلسلٍ، وكلاهما باطلٌ لما مرَّ، فثبت الانتهاء إلى مؤثرٍ واجبٍ قديم يحدثه ويحفظه.

وهذا برهانٌ لطيفٌ جليلٌ مأخوذ من مسلك الخليل عليه التحية والتسليم بالتبجيل حيث استدلَّ قبل أن يجري عليه القلم بالظهور بعد أن لم يكن، والأفول بعد الطلوع، وآثار العجز عن التدبير كما قال الإمام أبو منصور مستفهمًا على سبيل الإنكار في قوله: هذا ربي، فإن حذف أداته مشهور قائلاً: لا أحب الآفلين: أي لا أثني على الذي تتعاقب عليه الأحوال، ويعتريه التغير والزوال باستحقاق الربوبية، ولا أعطيه المحبة التي تجب لله الواجب الوجود الذي يستحيل عليه الزيادة والنقصان، والذهاب والإتيان، كما في

---

(١) انظر: التوحيد لأبي منصور الماتريدي (ص١١) وما بعدها، والتمهيد للباقلاني (ص٢٢) والإرشاد (ص١٧)، ولمع الأدلة (ص٧٦)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص٢٩)، وتبصرة الأدلة (٣/١)، وأصول الدين (٢٣)، والشامل (٣٤/١)، والعقيدة النظامية للجويني (١٦)، والفصل في الملل والنحل لابن حزم (١٤/١)، ونهاية الأقدام في علم الكلام للشهرستاني (ص٥)، وشرح العقائد النسفية(٦٨/١).

التيسير[(١)].

وأصل الدليل مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ * إِن يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ﴾ [الشورى:٣٢، ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل:٨٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة:٢٥٥].

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الموجودات مفتقرة إلى الصانع ابتداءً وبقاءً من حيث يستتبع حدوثها كافتقارها من حيث إمكانها الذي لا ينفك عنها، فإن الموجودات إما جواهر يستحيل خلوها عن الأكوان المتجددة المتغيرة، أو أعراض متجددة بتعاقب الأمثال متغيرة، فهي محتاجة إليه تعالى دائمًا عند المتكلمين.

والتشنيع عليهم في القول بعلية الحدوث بلزوم الاستغناء عن الصانع بقاء كما ظنَّ قشري، بل ساقط بمرة، وإليه أشار بقوله: ومحدث وحافظ.

الثانية: أن جزم العقل باستحالة جريان سفينة محمولة بنفسها على الاستواء مع تصادم الأمواج والرياح مما لم يختلف فيه الآراء وأجمع عليه العقلاء، وهو قدرٌ يسيرٌ بالنسبة إلى ما في العالم من اختلاف الأحوال وتغير الأمور والأعمال، فكيف يوجد ويقوم بنفسه من غير صانعٍ واجب؟! وإليه أشار بجعله المقيس عليه.

الثالثة: أن العالم حادث، والاستدلال على حدوثه بجميع أقسامه وكونه مسبوقًا بالعدم بوجوهٍ:

الأول: أن الجسم يقوم به الحادث، وهو ضروريٌّ لما نشاهده من الحركات وتجدد الأعراض، ولا شيء من القديم كذلك، وإليه أشار بقوله: (**في سفينةٍ مشحونة بالأحمال احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة**).

الثاني: أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث من الأكوان والتأليف وما يتبعهما من الأعراض، ولا توجد بدون التمايز، وهو بالأعراض لتماثل الجواهر الفردة التي يتألف منها الأجسام، والأعراض لا تبقى زمانين، وكل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادثٌ بذاته وصفاته وأحواله، وإليه أشار بقوله: (**قيام هذا العالم على اختلاف أحواله وتغير أموره وأعماله**).

---

(١) انظر: إيضاح الدليل (٣١)، والتيسير (ص١٢٥).

الثالث: أن كل جسمٍ ممكن؛ لأنه مركبٌ، وكل ممكنٍ وُجد مسبوق بالعدم؛ إذ لا يتصور الإيجاد إلا عن عدمٍ، وإليه أشار بقوله: صانع ومحدث مع قوله في الدليل السابق: (**لما يرى من خلق السموات والأرض**).

الرابع: أنه لو وُجد جسم قديم لكان في الأزل إمَّا متحركًا أو ساكنًا والكل باطل؛ لأن ماهية الحركة المسبوقية بالغير وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير فيتنافيان، وماهية الكون كونان في آنين في مكانٍ واحدٍ، فهو يقتضي المسبوقية بالغير المنافية للأزلية، وإليه أشار بقوله: وتغير أموره وأعماله مع قوله في الدليل اللاحق: والعالم يتغير من حالٍ إلى حالٍ.

الرابعة: إثبات شمول قدرته تعالى لجميع الجواهر والأعراض، بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك ببيان حدوث العالم بأقسامه[1]: أي ما سِوَى ذاته تعالى وصفاته؛ إذ لا يمكن إثبات

---

(١) ثم إن العالم بجميع أجزائه محدث، إذ هو في القسمة الأولى ينقسم إلى قسمين: أعيان، وأعراض، ونعني بالأعيان: ماله قيام بذاته وهو إما متركب، وهو الجسم وإما غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الجوهر في عرف أهل الكلام.

ونعني بالأعراض: ما لا قيام له بذاته، وتحدث في الأجسام والجواهر كالألوان والأكوان، والطعوم، والروائح.

ودليل ثبوت الأعراض: أن الجوهر قد يكون ساكنا، ثم يتحرك، وكذا على القلب، فلو لم تكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر، بل راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجمع ساكنا متحركا، لوجود ذاته الموجب لهما ولما اختص كل صفة على حدة. ثم الأعراض كلها حادثة، عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة، وبعضها بحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل، فإنها لما قبلت العدم دل أنها كانت حادثة، إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز، فأما القديم فهو الموجود لذاته، فيكون مستحيل العدم، فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث. وإذا كانت الأعراض كلها محدثة يستحيل خلو الجوهر عنها إذ وجود جوهرين غير مفترقين ولا مجتمعين، وتوهم جسم في مكان واحد في حالة البقاء غير متحرك ولا ساكن محال، وكذا خلو الجواهر، عن الألوان كلها والطعوم والروائح ما يحيله العقل كما يحيل اجتماع المتضادين في محل واحد، في وقت واحد، وإذا استحال خلو الجواهر عنها استحال أيضاً سبق الجواهر عليها. لما أن في السبق الخلو، والخلو محال، فكان السبق محالاً، فإذا لم تسبق الجواهر الأعراض، فما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثاً، وهو أن لوجوده ابتداء، والله تعالى الموفق. ودخل تحت هذه الدلالة جميع أجزاء العالم من السماوات والأفلاك الدوارة والنجوم السيارة، وغيرها، والأرضيين وما فيها من البحار والجبال والنبات والجماد وغير ذلك.

قدرته تعالى بحدوث الأعراض فقط، أو بإمكانها كما قيل؛ لبقاء احتمال كونه موجبًا بالذات، يصدر عنه قديم يكون مبدأ الحوادث، كالعقل الفعال عند الفلاسفة، كما أُشير إليه في مبحث القدرة من شرح المواقف والمقاصد، بل يتوقف إثبات وجوده تعالى ووحدته واتِّصافه بصفات الكمال وإثبات الرسالة وأحكام شرع ذي الجلال على إثبات حدوث العالم والاستدلال، كما في التسديد ومزيد بيانه في الوافي شرح المنتخب.

الخامسة: الرد على الفلاسفة المخالفين في حدوثه حيث ذهبوا إلى قدم العالم من العقول والأفلاك والنفوس الناطقة ونوع العناصر: أي العقول العشرة والأفلاك السبعة بذواتها دون صفاتها عند متقدميهم، وبموادها وصورها الجسمية والنوعية وأعراضها المعينة من المقادير والأشكال عند متأخريهم وبنفوسها ومطلق الحركة والوضع فيها دون الشخصية والعنصريات بموادها وصورها الجسيمة والنوعية عندهم والنفوس الناطقة عند بعضهم، واستدلوا عليه بوجوهٍ:

الأول: أن المؤثر إمَّا أن يستجمع في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره أو لا.

والثاني: إن لم يتوقف على شرط يستلزم الترجيح بلا مرجح وإلا يستلزم التسلسل. والأول يستلزم قدم الحادث، فثبت التأثير في الأزل.

وأُجيب عنه بالنقض بما اعترفوا به في الحوادث اليومية؛ لجريان ما ذكروا فيها بعينه، ولا مخلص لهم بأنها تستند إلى الحوادث الفلكية لالتزامهم؛ لكون كل منها مسبوقًا بآخرٍ لا إلى نهاية لما مرَّ من استحالة التسلسل مطلقًا، ولو سلم عدم استحالته في مثله؛ فهو معارض بجريان مثله في الأجسام، فيجوز أن يكون حدوثها مشروطًا بشرطٍ مسبوقٍ بآخرٍ لا إلى نهايةٍ.

وبالحل بأن التأثير وترجيح الفاعل المختار لأحد مقدوريه إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة فيه إلى مرجحٍ ينضم إليه.

فالفاعلية بمعنى: تعلق التكوين حادثة بمجرد الإرادة المتعلقة بالمقدور، وبالمعارضة بجواز ترتب الإرادات أو ترتب تعلقات إرادة قديمة إلى ما لا يتناهى، وكذا حدوث تعلقها في وقتٍ معيَّنٍ بلا سبب مخصص؛ لأن التعلق اعتباري، ولا تُعلل الإرادة والاختيار، كما لا يُعلل الإيجاب.

وبالجملة فاعليته تعالى وتأثيره إمَّا أن تكون أزلية، أو حادثة بالنسبة إلى جميع العناصر والأفلاك بذواتها وصفاتها، أو تكون أزلية بالنسبة إلى البعض وحادثة بالنظر إلى البعض الآخر، ويبطل الأول لزوم انتفاء الحوادث اليومية، والضرورة شاهدة بثبوتها، ويبطل الثالث

لزوم الترجيح بلا مرجحٍ، فتُعيّن الثاني وهو المطلوب.

الثاني: أن المادة قديمة وإلا لاحتاجت إلى مادةٍ أخرى وتسلسلت، وأنها لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية؛ فيلزم قدم الجسم لِقِدَمِ جميع أجزائه.

وأُجيب بمنع تركب الجسم من المادة والصورة، ومنع قدم المادة؛ لأن قِدَمَها إنما يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المتفرّع على الإيجاب بالذات، وهو باطلٌ، وبمنع عدم خلوها عن الصورة.

الثالث: أن الزمان قديم، وإلا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق؛ وهو السبق الزماني، فيكون الزمان موجودًا حين ما فرض معدومًا، هذا خلف.

وأُجيب: بِمَنْع تحقق التقدم الزماني؛ لكونه فرع وجود الزمان وهو ممنوعٌ، ولو سلم تحقُّقه في الجملة، فليس تقدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل بالذات؛ لتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض.

الرابع: إمكان وجود العالم لا أول له، وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهو يرفع عن البديهيات؛ لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وكذا إمكان تأثيره تعالى في العالم لا أول له، وإلا لزم الانقلاب المذكور، فيجب الجزم بإمكان وجود العالم في الأزل، وهو يبطل الدلائل على امتناع وجوده في الأزلِ.

وأُجيب: بمنع استلزام أزلية الإمكان إمكان الأزلية؛ فقولهم: إمكان وجود العالم في الأزل، إنْ أُرِيد به: أن وجوده في الأزل ممكن على أن يكون قولهم في الأزل متعلّقًا بالوجود، فهو ممنوعٌ؛ لجواز أن يكون وجوده في الأزل ممتنعًا، وإن أُرِيد به أن إمكان وجوده في الجملة مستمر في الأزل على أن يكون قولهم في الأزل متعلقًا بالإمكان فمسلمٌ، ولا يلزم منه أن يكون وجود العالم في الأزل ممكنًا؛ لجواز استحالة الوجود الأزلي مع كونه متصفًا في الأزل بإمكان الوجود فيما لا يزال، وهذا ما بيَّنه جمهور المحققين بأنّـا إذا قلنا: إمكانه أزلي، فالأزل ظرف للإمكان، فيلزم كون ذلك الشيء متصفًا بالإمكان اتّصافًا مستمرًا غير مسبوقٍ بعدم الاتصاف، وهذا ثابتٌ للعالم قبل وجوده، وإذا قلنا: أزليته ممكنة، فالأزل في المعنى: ظرف لوجوده: أي وجود المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن، ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني؛ لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنًا إمكانًا مستمرًا، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنًا أصلاً بل ممتنعًا، ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات؛ لأن الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجهٍ من الوجوه، ولم يرضَ السيد الشريف هذا وادَّعى الاستلزام بينهما، وقال

في إثباته: إن إمكان الشيء إذا كان الشيء مستمرًا في الأزل لم يكن هو في ذاته مانعًا مِنْ قبول الوجود في شيءٍ من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه أمرًا مستمرًّا في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يُمْتَنَع من اتّصافه بالوجود في شيءٍ منها، بل جاز اتّصافه في كل منها لا بدلاً فقط، بل ومعًا أيضًا، وجواز اتّصافه في كلٍ منها معًا، هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية.

ورد بأن مقدمات دليله مسلمة إلى قوله: لم يمنع من اتّصافه بالوجود في شيءٍ منها؛ لأنّه إمّا أن يتعلق بعدم المنع على معنى أنه لا يمتنع في شيءٍ من أجزاء الأزل من الوجود ولو فيما لا يزال؛ فهو بعينه أزلية الإمكان، ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الأزلي، الذي هو إمكان الأزلية، وإمّا أن يتعلق بالوجود على معنى أنه لا يمنع من الوجود في شيءٍ من أجزاء الأزل؛ فهو بعينه إمكان الأزلية والنــزاع فيه فيكون مصادرةً على المطلوب.

والدليل الثالث:

ما أشار إليه بقوله فيما رواه الإمام أبو شكور السالمي في (التمهيد) وجمال الدين الكمازروي في (سير المضمرات) عن الإمام أنه قال في الرواية المذكورة: **(وكذا خروج الجنين)** الولد المستبين الخلقة **(من بطن أمه)** ملابسًا **(بصورةٍ حسنةٍ)** من استواء القامة، وتناسب الأعضاء، واعتدال التخطيطات المقدارية، والأوضاع المتلائمة، والإتقان والإحكام البالغ أقصى الغاية، والحكم والمصالح البالغة فيما عرف خمسة آلاف **(ليس)** بالضرورة **(من)** تأثير **(نجم)** من السيارات، عديم الشعور، كما زعمه المنجّمون والصابئون من أن الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في العالم من الجواهر والأعراض، متمسكين بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودًا وعدمًا مع ما لتلك الكواكب من الأوضاع في البروج، كما يُشَاهَد في الفصول الأربعة وتأثيرات الطوالع، **(ولا)** من **(طبع)** من القوى البسيطة والمركبة العديمة الشعور بالضرورة، وإليه أشار بعدم التعرض للاستدلال؛ للإحالة إلى الضرورة، فليس التأثير من الطبع، كما زعمه الطبيعيون من أن الطبائع هي العلل للحوادث متمسكين بأنه يكون من اجتماع الماء والأرض للنبات، ولا بدَّ فيه من هواءٍ يتخلل بين أجزائه ومن حرارة طابخة؛ إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع، كما إذا أُلقي البذر في موضعٍ لا يصل إليه الهواء وحر الشمس، ومن النبات يحصل بعض الحيوان؛ لأنه غذاؤه ومنهما يحصل الإنسان؛ لأنه متولدٌ من المني المتكون من الغذاء

الذي هو نباتٌ أو حيوانٌ، وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما، والطبيعة المصورة التي في الرحم تقيّد الأجزاء المتخالفة الحقيقة بالصور والقوى والأشكال والمقادير التي بها يصير مثلاً بالفعل لمن فصلت منه البذر، **(بل من تقدير صانع)** متقن للأفعال، فإن الصنع إجادة الفعل، كما في المفردات، والتقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الإرادة، أو نتيجة الحكمة كما في التعديل وغيره **(حكيم عالم)** بالأشياء على ما هي عليه، الآتي بالأفعال على ما ينبغي.

يعني: أن اختصاص كل واحدٍ من الأجسام بصفته وصورته جائزٌ ممكنٌ، فلا بدَّ له من مخصصٍ حكيمٍ.

وتقريره: أن اختصاص كل واحدٍ من الأجسام بصفته المعينة وصورته المشخصة، والإحكام إلى الغاية لا بد وأن يكون من الجائزات، ولا بد للجائز من مرجحٍ، فإذا كان واجبًا حكيمًا فذاك المطلوب، وإن كان ممكنًا كنجمٍ أو طبعٍ، احتاج إلى مؤثر فلا بد من الانتهاء إلى الواجب الحكيم؛ وإلا لزم الدور أو التسلسل وكلاهما باطلٌ لما مرَّ.

وتقريره على طريقة الحدوث: أن المؤثر في الموجودات المقدر لما يخصها من الهيئات، إن كان واجبَ الوجودِ حكيمًا فذاك، وإن كان ممكنًا فله مؤثر ويعود الكلامُ فيه، ويلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى مؤثرٍ واجب الوجود لذاته، حكيم محدث للعالم، ومقدّر لأموره، والأوّلان باطلان لِما مَرَّ فتعين الثالث، وهو المطلوب.

وأصل الدليل مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران:٦]، حيث دلَّ إيراده في معرض الاستدلال على أنه يعلم علمًا ضروريًا، ويستدل به على غيره كما في شرح المواقف.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن مَنْ تَأَمّل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الإتقان والإحكام أقصى الغايات وكان راجعًا إلى فطنةٍ، ولم يعم بصيرته التقليد علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة أو مركبة عديمة الشعور سيّما ما يحدث في الحيوانات من الصور والأشكال والتخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة في الرحم، وما يُفَاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الأجزاء، وما يُرَاعى فيها من حكمٍ ومصالحٍ قد تحيّرت فيها الأوهام، وعجزت عن إدراكها العقول والأفهام، مما قد بلغ المعروف منها في كتب منافع الأعضاء وأشكالها ومقاديرها، وأوضاعها خمسة آلاف، وما لم يعلم منها أكثر مما عُلم، كما في «المواقف» و«أوائل التفسير الكبير»

للرازي.

الثانية: أن استدلال المخالفين بمقابلة الضرورة سيما الاستدلال بالدوران؛ فإنه لا يفيد العليّة، والمدار قد يكون دائرًا، سيما الاستدلال في المضافين، فيلزم أن يكون كل واحدٍ منهما علّة للآخر؛ وهو باطلٌ قطعًا، وقد يتخلف في التوأمين، فإن أحدهما قد يكون في غاية السعادة، والآخر قد يكون في غاية الشقاوة، والتفاوت درجة واحدة بينهما في وقت الولادة، وأنّه لا يوجب التغيير في الأحكام اتفاقًا، ولا يعلم كون اجتماع الماء والأرض والهواء والحرارة سببًا لتكوّن الحيوان منها، ولِمَ لا يجوز أن يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها؟! بل يخلق الله تعالى إياه من العدم في تلك الحالة بإجراء العادة كما دلَّت البراهين القطعية.

الثالثة: أن الجسم لا يخلو عن شكلٍ لتناهيه، فإن الشكل والصورة إحاطة حد أو حدود، وإليه أشار بالتعرض للصورة[1].

والدليل الرابع:

ما أشار إليه فيما رواه الإمام أبو محمد عبد الله الحارثي في (الكشف)، والفقيه عطاء الجوزجاني في (شرح الفقه الأبسط)، وحافظ الدين الكردري في (المناقب الصغرى)، وصارم الدين المصري في (نظم الجمان) عن أبي يوسف عن الإمام أنه قال: **(والعالم)**: أي ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والأعراض **(يتغير من حالٍ إلى حالٍ)** في الأكوان والأمثال المتجددات، **(والتغير لا بدَّ له من مغيرٍ)** لا يتغير كما هو المتبادر، والاحتياج إلى المغير المرجح ضروري في الممكن المتغير، **(فدلَّ تغيره على وجود مغير له غالب)** على أَمْرِه، **(هو الصانع)** الواجب المتقن لفعاله، يعني: أن كل موجودٍ من العالم يشاهد تغير حالــَه وانقلابه من العناصر والحيوان والمعادن والنبات، ولا بد له من مغيرٍ صانعٍ.

وتقريره: أن كل موجودٍ من العالم كانت حقيقته قابلة للتغير والعدم، فإنه يكون نسبة حقيقته إلى الوجود وإلى العدم على السوية، وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحًا على عدمه إلا لمرجحٍ، وهو لا بد وأن يكون موجودًا، فإن كان ممكنًا عاد الكلام فيه، ولزم الدور أو التسلسل، وكلاهما باطلٌ لما مرَّ، فثبت الانتهاء إلى مرجحٍ واجب الوجود غالب لذاته.

وتقريره على طريقة الحدوث: أنه لا شك في تغير العالم وحدوث أحواله، وكل

---

(١) انظر: المواقف (٢/٦١٢).

حادث ممكن، وإلا لم يعدم ولم يوجد، فله مؤثرٌ وذلك المؤثر يكون لا محالة واجبًا غالبًا أو منتهيًا إليه؛ لاستحالة الدور أو التسلسل، وأصل الدليل مأخوذٌ من قوله تعالى:﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[آل عمران ١٩٠].

وبيّن المقام تنبيهًا على ضرورية دلالة الموجود المحدث على وجود المحدث بقوله فيه: (**كوجود بناء مشيد**): أي محكم (**في عرصةٍ بعد أن لم يكن**) فيها مادته وصورته، كما دلَّ الإطلاق (**يدل على وجود بان بناه**) بالضرورة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائلٍ:

الأولى: أن الوجود عين الموجود كالوجوب، فإنه المتبادر من التمثيل، وأنه معلوم بداهة، وقد ينبه عليه بأنه التحقق حقيقة مخصوصة، وأنه الثابت العين، وأنه ما يعلم ويخبر عنه، وأنه المنقسم إلى فاعلٍ ومنفعلٍ، فالوجود ليس زائدًا على الذات في الواجب والممكنات عند الماتريدية، واختاره الأشعري كما في (التعديل)، و(أوائل شرح المشكاة) للهروي، خلافًا لجمهور الأشاعرة والمعتزلة مطلقًا، وللفلاسفة في (الممكنات من الموجودات)، وليس النـــزاع في مفهوم الذات، كما قاله صاحب (الصحائف)؛ إذ لا يُتصوَّر نزاعٌ في أن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته، فضلاً عن الاحتياج إلى الاحتجاج، بل النـــزاع في الوجود المقابل للعدم، وهو معنى الكون.

وحاصله أن الكون عرضٌ قائمٌ بالذات بعد كون الذات ذاتًا، وثبوت هويته في الأعيان، أو هو نفس كون الذات ذاتًا، بمعنى أنه ليس لكلٍّ من الماهية والوجود هوية ممتازة عن الآخر، فيصدق مع عدم الهوية الخارجية للوجود؛ لكونه من المعقولات الثانية، ومع زيادة الوجود في المفهوم والتعقل، فإنهم وإن نفوا الوجود الذهني فهم قائلون بمغايرة بعض الأمور للبعض بحسب المفهوم والتعقّل، كما سيأتي، فليس النـــزاع فيه مبنيًّا على النـــزاع في الوجود الذهني، كما قال صاحب (المواقف)، ولا لفظيًّا مرتفعًا ببيان أن المراد الزيادة في التصور وعدمها في الهوية كما قال صاحب المقاصد، فإنه متصادمٌ لنتائج الأذهان مُطَالبٌ بقواطع البرهان.

ولا يرد ما ذكره شارح المواقف أنه لو اتحد الوجود بالسواد مثلاً في الخارج لكان محمولاً على تلك موطأة كالسواد، وأيضًا لم يكن لأحدٍ شك في أن الوجود موجود، كما لا شك في أن السواد موجود، فالهوية الثابتة في الأعيان هوية السواد، والوجود عارضٌ لها، ويمتاز عنها في العقل فقط، ويندفع القول بأن عروض الوجود غير معقول، كما قاله

صاحب المقاصد، وتمسّك القائلين بالغيرية مع جوابِه مذكور في المطولات، وكذا الوجوب ليس زائدًا على الذات، وإليه يلوح عدم بيان الزيادة في محل الحاجة إليه، وهو مختار محققي الماتريدية، والأشعري، كما في شرح (التعديل) وغيره، فليس الوجوب اعتباريًّا ولا عدميًّا؛ لأن الوجوب تأكد الوجود، ولا يرد أن نفي قابلية العدم يؤكده مع أنه عدمي؛ لأنه وإن كان في اللفظ كذلك فليس في الحقيقة كذلك، فإن صدق العدم على الشيء لا يوجب العد من العدم.

وقال جمهور الأشاعرة والمعتزلة: يكون الوجوب أمرًا اعتباريًّا، وليس النـــزاع في الوجوب بمعنى الاستغناء في الوجود عن الغير، فإنه اعتباري اتفاقًا، كالإمكان والحدوث والبقاء والعدم، والوحدة الذاتية والعرضية، بل في الوجوب بمعنى تحقق الحقيقة في نفسها بحيث يتنـــزَّه عن قابلية العدم كما صرَّح به في التعديل، ويعبِّر عنه بكون الذات مقتضيًا لوجوده في الخارج اقتضاءً تامًّا.

وجوّز صاحب المواقف كون النـــزاع في الوجوب بمعنى ما به يتميز الذات عن الغير، لكن ما يتميز به الذات هو الذات كما صرَّح به، وإطلاق الوجوب عليه مجاز بتأويل الواجب، وإرادة مبدأ الوجوب فيكون النـــزاع لفظيًّا مرتفعًا ببيان أن العينية باعتبار ما صدق عليه ما يتميز به الذات، والغيرية باعتبار مفهوم ما به تتميز الذات فإنه عارضٌ اعتباريٌّ من عوارض حقيقة الواجب، والظاهر الأول، وليس المراد من اقتضاء الذات ما يتبادر منه من النسبة، فإن كون الوجوب نسبة يبطل القول بالعينية، وبالعكس[(١)].

الثانية: أن الوجود هو التحقق في الأعيان دون الأذهان، وإليه أشار البيان بوجود البناء، وعدم بيان الوجود في الأذهان في موضع البيان، واختاره جمهور المتكلّمين، فلا وجود في الأذهان بمعنى الوجود الذي لا يترتب عليه الآثار، كالإضاءة والإحراق للنار، ويُسمَّى ظليًّا، وغير أصيلٍ، كما ذهب إليه الفلاسفة وبعض المتكلّمين؛ ومرادهم: وجود نفس الماهية الموصوفة بالوجود الخارجي، ولذا قيل: الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور.

فلا عُسْر في تحريره كما ظنَّ صاحب الصحائف، واستدلَّ الجمهور بوجهين:

الأول: أنه قسمٌ من الخارجي بمعنى: أن تخيل الذهن الصورة موجودٌ في الخارج،

---

(١) انظر: الرد على وحدة الوجود (ص١٠١).

فإدراك النقيضين موجود خارجًا، لا أن اجتماعهما ماهية أو صورة موجودة في الذهن، فإن الممتنعات ليس لها ماهيات، وحقائق موجودة في العقل.

الثاني: أن الوجود عين الماهية والذات فلا وجود لها في الذهن، وإنما يتعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات، ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم من غير حصول شيء في العقل، واقتضاء الثبوت في الجملة، كما في شرح التعديل وشرح المقاصد، فلا يشكل بنفيه إثبات قِدَم العِلْم ونحوه مما أخذ الإضافة في مفهومه، فاستدلال المثبتين مع نفيه مذكور في المطولات.

الثالثة: أن دلالة الموجودات الحادثة على وجود محدث لها ضرورية قد ينبه عليها بأن من رَأَى بناءً رفيعًا جَزَم بأن له بانيًا، كما ذهب إليه الجمهور.

الرابعة: أن في الوصف بالتشييد والإحكام إشارة إلى أظهرية دلالته على محدثه وعلى علمه وقدرته، وغير ذلك من الصفات المتوقف عليها الإحداث.

الخامسة: أن الأجسام باقية: أي غير متجددة، كالأعراض مما سوى الألوان والأشكال والإدراكات والملكات، فإن الحق أن العلمَ ببقائها بمنـــزلة العلم الضروري ببقاء الأجسام من غير تفرقةٍ، وإن كان مذهب الأشاعرة امتناع بقائها مطلقًا كما في شرح المقاصد، أما بقاء الأجسام فإن الضرورة الحسية حاكمة بذلك.

وفي قوله في عرصة: إشارة إلى أن الأجسام لا تخلو عن حيزٍ: أي فراغ تشغله، وهو ضروريٌّ؛ لأن الجسم من أقسام الجوهر المتحيز.

السادسة: أن في قوله: «مغير له غالب هو الصانع» إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ [يوسف:٢١] وإلى برهان التمانع المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون:٩١]، وفي قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾ [الملك:٣٠]، ويقرر بوجوه:

الأول: أن الإله لو تعدد فقدرة كل منهما وإرادته كافية في الحدوث والتغير أو لا، وعلى الأول يلزم اجتماع العلّتين التامتين على معلولٍ واحدٍ، وعلى الثاني يلزم العجز المنافي للألوهية، ولا يمكن التوارد والاتفاق على الإيجاد بالاشتراك مع القدرة بالاستقلال؛ لأن تعلق إرادة كل واحدٍ إن كان كافيًا لزم المحذور الأول وإلا لَزِم الثاني.

وإليه أشار بقوله: «مغير له غالب».

الثاني: أنه لو تعدد لكان العالم محتاجًا إلى كلٍّ منهما ومستغنيًا عنهما؛ لكونهما مبدأين مستقلين له، واللازم باطل بالضرورة، وإليه أشار بقوله: غالب هو الصانع.

الثالث: أنه لو تعدد لجاز أن يريد أحدهما شيئًا والآخر ضده الذي لا ضد له غيره، كحركة زيد وسكونه، فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما؛ لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما، فتعين وقوع أحدهما، فيكون مريده هو الإله دون الآخر لعجزه، فلا يكون الإله إلا واحدًا، وإليه أشار بقوله: (**فدل تغيره على وجود مغير له غالب هو الصانع**).

السابعة[1]: نفي الهيولى القديمة، والصورة كما قالت الفلاسفة، وإليه لوَّح بقوله: كوجودِ بناء مشيّد في عرصةٍ بعد أن لم يكن يدل على وجود بانٍ بناه: أي بعد أن لم يكن فيها هيولاه ولا صورته، كما دلَّ الإطلاق والسياق، فالأجسام مركبة من الجواهر المفردة الغير المنقسمة كما اختاره المتكلّمون، واستدلوا على إثباتها وإبطال الاتّصال في نفسه بوجوهٍ:

الأول: أن القابل للقسمة لو لم يكن منقسمًا بالفعل إلى أجزاءٍ لا تتجزأ بل واحدًا في نفسه، كما هو عند الحس لكان معروضًا للوحدة، فإذا انقسمَ لَزِم انقسام الوحدة؛ لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال واللازم باطل؛ لأن الوحدة لا تنقسم أصلاً؛ إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام.

الثاني: أنه لو لم يكن منقسمًا، وكان واحدًا لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعدامًا له بالكلية؛ لأنه عند التفريق يزول الهوية الواحدة، وتحدث هويتان أخريان بالضرورة، واللازم باطل للقطع بأن شق البعوض البحر بإبرته ليس إعدامًا له وإحداثًا لبعض آخر.

الثالث: أنه لو لم يكن الجزء: أي الجوهر الغير المنقسم عقلاً ولا فرضًا ولا وهمًا موجودًا في الجسم، لما كان الجبل أعظم من الخردلة؛ لأن كُلاً منهما حينئذٍ قابلٍ لانقسامات غير متناهيةٍ، فيكون أجزاء كل منهما متناهية من غير تفاضل، وهو المعنيٌّ بالتساوي في عبارة المشايخ.

الرابع: أنه لو لم ينتهِ انقسام الجسم إلى شيءٍ لا يقبل الانقسام لكان امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهي القدر؛ لتألُفه من امتدادات غير متناهية العدد.

وتمسك الفلاسفة مع جوابه مذكور في المطولات.

---

(١) انظر: تمهيد الباقلاني (ص٥٢).

ثم أشار إلى أنه يثبت بمجرد العقل وجوب الإيمان بالله تعالى، ودلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، ووجوب تصديقه، وحرمة الكفر والتكذيب (**وقال في كتاب العالم: ويُعرف**) بالصدق (**الرسول**) فيما جاء به مِنَ الأحكام الاعتقادية والعملية (**من قبل**) تعريف (**الله**) تعالى بتركيب العقول والاستدلال به على حقيّة ما جاء به بدلالة معجزاته، فأشار إلى أن وجوب تصديق الرسول ﷺ وحسن ذلك، بمعنى استحقاق المدح والثواب عليه في حكم الصانع عقلي يجزم به العقل إجمالاً بتوفيق الله تعالى؛ للاستدلال لا بالسمع والأخذ من قِبَل الرسول؛ لتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته، فيستحيل إثباته به.

واستدلَّ على ذلك بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله فيه: (**لأن الرسول**) لإرشاد العباد (**وإن كان يدعو**) من أمر بدعوته من قابل للحق راشد وجاحد لإلزام الشرع معاند، كما دلَّ عليه الإطلاق (**إلى**) دين (**الله**) تعالى بما جاء به من معجزاته الدالة على حقية أحكامه الاعتقادية والعملية، (**لم يكن أحد**) ممن بلغته دعوته (**يعلم**) ويصدّق (**بأن**) الأمر (**الذي يقول الرسول**) ﷺ ويدعو إلى التصديق به من وحدانية الصانع المتعال[1]، واتصافه بصفات الكمال وسائر ما جاء به من الأحكام على الإجمال (**حقٌّ**) مطابقٌ للواقع، واجبٌ قبوله (**حتى يقذف الله**) ويلقى (**في قلبه**): أي عقله الحالّ فيه (**التصديق**) الراجع إلى الكلام النفسي، (**والعلم**) المشروط به التصديق (**بالرسول**) وحقيقة دعواه بتوفيقه للاستدلال عليه برؤية بعض معجزاته، أو بإلقاء التصديق في قلبه بطريق الفيض من غير تجشم نظر وكسب، يعني أن ثبوت الشرع وما يقول الرسول عند المكلّف الذي يدعوه الرسول إلى التصديق به موقوفٌ على وجوب الإيمان، والتصديق عنده لا في نفس الأمر، فلو توقّف

---

(١) قال أبو المعين النسفي في التمهيد: وإذا ثبت أن للعالم محدثاً أحدثه، وصانعاً صنعه كان الصانع واحداً، إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع، وذلك دليل حدوثهما، أو حدوث أحدهما.

فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة، والآخر أراد أن يخلق فيه موتاً، وكذا هذا في جميع المتضدين كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والسواد والبياض، وغير ذلك.

إما إن حصل مرادهما ووجد في المحل المتضادان، وهو محال شخص واحد في حالة واحدة، وإما إن تعطلت إرادتهما، ولم ينفذ ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك، وهو تعجيزهما. وإما إن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر، وفيه تعجيز من لم تنفذه إرادته والعجز من أمارات الحدث. فإذا لم يتصور إثبات صانعين قديمين للعالم فكان الصانع واحداً ضرورة، والله تعالى الموفق.

وجوب الإيمان والتصديق على الشرع، لَزِم الدور وإفحام الرسل فهو ثابتٌ عقلاً بقذف الله في قلبه التصديق والعلم.

وتقريره: أن المكلف المراد إلزام الشرع لو قال: لا أصدق ولا أنظر في معرفة صدقه ما لم يجب التصديق والمعرفة عندي، فحينئذٍ يتوقّف ثبوت الشرع على ثبوت كون التصديق ومعرفة صدقه واجبين، فلو استفيد من الشرع توقف على ثبوت الشرع ولَزِم الدور أو التسلسل والإفحام في مقام الدعوة والإلزام.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن وجوب الإيمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي ﷺ لا يتوقّف على الشرع؛ لأن ثبوت الشرع عند المكلّف المراد إلزامه يتوقف على الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه، وبنبوة النبي وبدلالة معجزاته وعلمه بوجوب التصديق بذلك كله، وإليه أشار بقوله: لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى لشمول دعوته الراشد والمعاند، ولذا عمّم بقوله: لم يكن أحد يعلم بأن الذي يقول الرسول حق إلى آخره، فلا يتوجّه منع صاحب التلويح توقُّف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه، مستندًا بأن توقُّف التصديق بثبوت الشرع على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الإيمان والتصديق، ولا على العلم بوجوبهما غايته أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق، وهو غير مفيدٍ ولا منافٍ؛ لتوقُّف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع.

الثانية: أن في قوله: لم يكن أحد يعلم في مقام نفي اللزوم عنده إشارة إلى أنه يترتّب الإثم على تَرْك النظر الواجب في نفس الأمر بعد ظهور المعجزة، وإدراك مدّة التجربة، لا في اعتقاد المكلف ولا بالنسبة إليه، فليس للمكلف المعاند أن يقول: لا أقدم على نظرٍ لم يجب، ولا يجب عندي ما لم أنظر، وإلا يأثم بترك النظر؛ إذ لم يثبت بعد وجوب شيء؛ لأن الجهل ليس بعذرٍ بعد ظهور المعجزة وإدراك مدة التجربة، كما صرَّح به في قوله: «ولاَ عُذر لأحدٍ في الجهلِ بخالقِه»، فلا يرد ما في المواقف وغيره أنه مشترك الإلزام؛ إذ لو وجب بالعقلِ فبالنظر اتّفاقًا، فيقول المكلف حينئذٍ: لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر، لا يُقال: قد يكون وجوب النظر فطري القِياس؛ إذ من القضايا التي قياساتها معها، فيضع النبي له مقدمات ينساق ذهنه إليها بِلاَ تكلُّفٍ، ويفيده العلم بوجوب النظر ضرورة؛ لأنّا نقول له ألا يستمع إليه ولا إلى كلامه الذي أراد به تنبيهه، ولا يأثم بترك النظر والاستماع؛ إذ لم يَثْبت بعد وجوب شيء أصلاً فلا يمكن الدعوة ويلزم الإفحام.

الثالثة: أن إثبات الرسالة على المكلّف يتوقف على معرفته وجود الصانع المتعال، وكونه واجبًا واحدًا بالذات متَّصفًا بصفات الكمال، باعثًا للرسول، آمرًا بما جاء به من العقائد والأعمال، وإليه أشار بقوله: ويعرف الرسول من قبل الله، وقوله بعده: بما عرفهم الله من التصديق بالرسول؛ لتوقف ثبوت الرسالة في نفس الأمر على تلك الأمور، وكذا إثباته على المكلف واستلزام وجوب الوجود الوحدة بالذات بمعنى التنـــزه في ذاته عن أنحاء التعدد والتركب والمشاركة في الحقيقة وخواصها كما صرَّح به البيضاوي وغيره، ولذا بنى المتكلمون برهان التمانع المثبت للوحدة على الوجوب لذاته، كما بنى الفلاسفة عليه دلائل الوحدة وبيَّنوا استلزام التعدد للإمكان، كما فصل في محلّه.

وعن هذا قال بعض الأجلة في ردِّ ما قيل: إن التوحيد مما يصح إثباته بالسمع، إن التعدد يستلزم الإمكان على ما لخص في محله ومالم يعرف أن الله تعالى واجد الوجود، خارجٌ عن جميع الممكنات، لم ينتظم برهان على الرسالة، يعني أن إثبات الرسالة وما جاء به الرسول من الأدلّة السمعية عند المكلف يتوقف على معرفته وجوب وجود الصانع المرسل، ووحدته بخروجه عن جميع الممكنات، فإثبات الوحدة بالأدلّة السمعية دورٌ، فلا يرد اعتراض صاحب المقاصد بأن غايته استلزام الوجوب الوحدة بالذات، فإثبات الوحدةَ لاستلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف.

ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم به؛ لما يشعر سياقه أن المراد توقف انتظام البرهان على الرسالة، وعلى حقية ما جاء به الرسول بالنسبة إلى المكلف لا بالنسبة إلى نفس الأمر، كما ظنَّ على معرفته وجوب وجود الصانع المرسل له ومعرفته ووحدته، لا توقف معرفة الوجوب على معرفة الوحدة وإن كان الوجوب يستلزمها.

ولا يرد ما قِيْلَ: إن الرسالة تُثبت عند المكلف بمعرفة دليل الصانع، ودلالة المعجزة على صدق مدَّعي الرسالة بلا توقفٍ على معرفة وجوب وجوده كما ظنَّ؛ لتوقف انتهاض دليل الصانع ودلالة المعجزة عند المُكلف على وجوب الوجود ومعرفته، كما عرف في مسلك الإمكان والحدوث، ومنشأ الغلط الغفول عن التوقف بالواسطة.

ولا يتجه ما قيل: إنه إن أراد الاستلزام بينًا فظاهر أنه ليس كذلك، وإن أراد مطلقًا فغير ثابتٍ، ودلائله مدخولةٌ.

ولو سَلِمَ فالعلم بوجوده تعالى لا يتوقف عليه: أي على العلم بوحدته، فإن يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لا عن جميع الممكنات؛ لاحتمال تعدد السلاسل لمنع البراهين المقررة في كتب الفحول احتمال التعدد وعدم الخروج عن جميع الممكنات؛ لتعدد

السلاسل لانتظام البرهان بانتهاء سلاسل الممكنات والمحدثات إلى واحدٍ بالذات على ما تقرر في المسلكين؛ لانتهاء سلسلة واحدة كما ظنَّ، ولإثباتها الاستلزام المذكور، وأشار إلى أن أصل الدليل مأخوذٌ من الآية بقوله فيه: (ولذلك): أي ولكون معرفة صدق الرسول فيما جاء به من قبل تعريف الله للخلق بتوفيق الاستدلال، قال الله تعالى مخاطبًا رسوله ومسليًا له: ﴿إِنَّكَ لاَ تَهْدِي﴾ هداية موصلة إلى البغية لا محالة ﴿مَنْ أَحْبَبْتَ﴾، ولا تقدر أن تدخله في الإسلام وإن بذلت فيه المجهود، ولا يجري الاهتداء على محبتك، ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص:٥٦]، أن يهديه فيدخله في الإسلام بتوفيق الاستدلال وخلق الاهتداء فيمن يختار الهداية، كما كشف عنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص:٥٦]: أي سبق علمه بمن يختارها فيهديه كما في التيسير، وفيه إشارةٌ إلى أن الآية عامة الصيغة وإن نزلت في أبي طالب؛ لأن النبي ﷺ كان راغبًا في إسلامه؛ لتكفُّله إيَّاه في صباه، ومنعه عنه في كبره، كما قال ابن عباس ﷺ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (ولو كانت معرفة الله) بوجوب وجوده ووحدته وصفاته الذاتية والفعلية الشاملة لإرسال الرسول وخلق المعجزة على يده (من قبل) تعريف (الرسول) بما جاء به من الشرع وموقوفًا عليه (لكان المنَّة على الناس)، وهي النعمة التي لا يطلب موليها ثوابًا ممن أنعم بها عليه، من (الْمَنِّ) بمعنى القطع؛ لأن المقصود بها قطع حاجته (في معرفة الله من قِبَل الرسول)؛ لحصول نعمة المعرفة من قبله بما جاء به، (لا من قِبَل الله) وحده بتركيب العقول والتوفيق للاستدلال، (ولكن المنَّة من الله) وحده (على الرسول في معرفة الرب تعالى) بتوفيق الاستدلال، كما وفق إبراهيم ﷺ، وبالإعلام بطريق الفيض والإفضال كما وقع لبعض الرسل، وبالعصمة عن الكبائر والكفر في كل حال، (والمنَّة لله) وحده، وإن حصلت بوساطة الرسل (على الناس) المؤمنين (بما عرفهم الله) بتركيب العقول، والتوفيق للاستدلال (من التصديق بالرسول)، وأحقية ما جاء به، يعني أن معرفة الله تعالى ومعرفة وجوب تصديق النبي لو كان من قِبَل الرسول وتوقف على الشرع لكان المنَّة منه، ولزم الدور أو التسلسل فهو واجبٌ عقلاً بما عرّفهم الله تعالى.

وتقريره: أن تصديق أول أخباره واجب عقلاً؛ لأنه لو كان شرعًا لتوقف على نصٍّ آخرٍ بوجوب تصديقه، فالنص الثاني: إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان بنصٍّ ثالثٍ لزم التسلسل، وأيضًا يتوقف وجوب تصديقه على حرمة كذبه، فلو ثبت من قبله لزم الدور أو التسلسل، وأصل الدليل مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿بَلِ

﴿اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧]، وأشار إلى تنويره بقوله فيه: (ولذلك): أي لكون معرفة وجود الصانع المتعال واتصافه بصفات الكمال بتوفيق الله سبحانه للاستدلال، (لا ينبغي لأحدٍ أن يقول: إن الله يعرف) ويثبت وجوب الإيمان به، (ومن قِبَل الرسول) بما جاء به من الشرع كما قاله المحدثون وتبعهم الأشاعرة؛ لتوقف ثبوت الشرع عند المكلف على معرفة الله، ووجوب الإيمان به، وبصفاته الذاتية والفعلية التي منها إرسال الرسول وتشريع الأحكام، وفيه تلويحٌ بما مرَّ من الإشارة إليه من عدم التبديع في الخلاف في التفاريع، ولذا لم يقلْ بالتخطئة والتبديع، (بل ينبغي أن يقول: إن العبد لا يعرف شيئًا من الخير) وما يليق به، فإن الخير: حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له (إلا من قِبَل الله تعالى)؛ لتوقف المعرفة على خلق الأسباب التي يتوصل بها الإنسان إلى الحق، يعني أن معرفة العبد لربه بل كل ما يعرفه من الخير الذي منه معرفة وجوب تصديق النبي فيما جاء به يثبت من قِبَل الله تعالى بما ركب في العباد من العقول، ووفق للاستدلال من قِبَل الرسول.

وما قِيل في الاعتراض على الدليل أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل، بأن صدقه ثابتٌ قطعًا وكذبه ممتنعٌ؛ لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليًا كالتصديق بوجود الصانع.

وأما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتًا بنص الشارع على دليله، وهو دعوى النبوة وإظهار المعجزة، فإنه بمنزلة نص، على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه، أو بنص: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [محمد:٣٣] مدفوعٌ بأنه لو توقف الوجوب فيه وحرمة ضدّه بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل على نص الشارع، فإن وجب الامتثال بذلك النص في هذا الواجب قد دار، وإن وُجب بنصٍّ آخرٍ تسلسل[1].

وإثبات المعجزة المقارنة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة النص، فاعتباره غير مفيدٍ، وأن ثبوت أصل الشرع موقوفٌ على العلم به عند المكلف المراد إلزامه، فكذا ثبوتُ كل نصٍّ من نصوصه ومنه نص وجوب الإطاعة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأول: أن أصل الدليل مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

---

(١) انظر: المواقف (٣/٤٩٠).

قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦].

وإليه أشار بقوله: إن العبد لا يعرف شيئًا من الخير إلا من قِبَل الله.

الثانية: الإشارة إلى أن ما يعرفه العبد من الخير يتوقف على أمورٍ يجمعها الهداية بنصب الأدلة والإقدار على الاستدلال بإعطاء الصحة والقوة وتركيب العقول وتسهيل السُّبُل، وكلها من فضله تعالى، وإليه أشار بقوله: والمنَّة لله على الناس بما عرّفهم الله من التصديق بالرسول.

الثالثة: أن الهداية تتنوع أنواعًا لا يحصيها عدٌّ؛ لأنها منَّةٌ من الله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤، النحل:١٨].

وإليه أشار بقوله: ولكن المنَّة من الله تعالى على الرسول في معرفة الرب والمنَّة لله على الناس، لكن تنحصر في أجناسٍ أربعةٍ كما أشار إليه الرازي والبيضاوي:

الأول: الهداية بإفاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء إلى إقامة مصالحه المعاشية والمعادية، ويكون مبدأ لحصول الاهتداء، كإفاضة العاقلة والحواس الظاهرة.

وإليه أشار بقوله: (حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم).

الثاني: الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد:١٠]: أي أريناه طريقي الخير والشر، ونصبنا له دليلهما، فشبّه الدليل الواضح بالنجد الذي هو الطريق الواضح المرتفع، وسمَّى إراءة طريق الشر ليحترز منه هداية؛ لكونها خيرًا من هذه الحيثية.

وإليه أشار بقوله: لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وغيره.

الثالث: الهداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب، كما أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء:٧٣]، وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:٩]، فإن الهداية لما كانت فعل الله بخلقه عُدَّت من هدايته، وعُدَّت هداية القرآن والرسل بالتوصل، وإليه أشار بقوله: لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله.

الرابع: الهداية بكشف الله تعالى على قلوبهم السرائر كما هي عليه، وإلقائها بطريق الفيض كما أُشير في قوله: ﴿كُلاًّ هَدَيْنَا﴾ [الأنعام:٨٤].

وإليه أشار بقوله: (ولكن المنَّة من الله على الرسول في معرفة الرب)، ثم أشار إلى أن كفاية الإيمان الإجمالي في الخروج عن عهدة التكليف فيما لُوحظ إجمالاً، ويشترط التفصيل فيما لُوحظ تفصيلاً، فيكفي في الإجمال التصديق بجميع ما عُلِمَ بالضرورة مجيء

الرسول به، أو يعلم كل أحدٍ كونه من الدين من غير افتقارٍ إلى الاستدلال، كوحدة الصانع وعلمه، ووجوب الصلاة، وحرمة الخمر، ولو لم يصدق بواحدٍ منها عند التفصيل كان كافرًا بالاتفاق كما في شرح المقاصد وغيره.

(ص): (**وقال في الفقه الأكبر: وإذا أشكل على الإنسان شيءٌ من دقائق علم التوحيد، فإنه ينبغي له أن يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله إلى أن يجد عالمًا فيسأله، ولا يسعه تأخير الطلب، ولا يعذر بالتوقف، ويكفر إن وقف**).

(ش): (**وقال في الفقه الأكبر: وإذا أشكل**): أي التبس استعارة كالاشتباه من الشبه، كما في المفردات، (**على الإنسان**) المصدّق بما جاء به الرسول إجمالاً، (**شيءٌ**) لاحظه بخصوصه مما عُلِمَ بالضرورة كونه من الدين (**من دقائق علم التوحيد**)، كشمول علمه تعالى للكليات والجزئيات، وحدوث العالم، وحشر ما فني من الأجساد، فكم مؤمنٍ لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً، ولم يخطر بباله حديث حشر الأجساد، ولكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدّق كان كافرًا، كما في شرح المقاصد وأشار إليه بالدقائق.

وإلى التقييد بالضروريات الدينية بذكر التوحيد الذي هو مبناه، وأفصح عنه في فصل خلق الأعمال بالتصريح بعدم الإكفار في غير الضروريات بالتردد والإنكار، وقد مرَّ ضابطه، وإلى الاحتراز عن الإنكار والتوقف في علم الأحكام بعدم الإكفار لمنكر الاجتهادات إجماعًا، وفيه تصريحٌ بما مرَّ الإشارة إليه من التسمية، (**فإنه ينبغي له**) ويجب عليه (**أن يعتقد**) ويصدّق على الإجمال (**في الحال**)، من غير إهمال (**ما هو الصواب**) المحمود، بحسن مقتضى الشرع والعقل في ذلك الشيء الملحوظ بخصوصه، والحق (**عند الله**): أي علمه وحكمه بأن يقول مثلاً: إن ما أراد الله سبحانه وتعالى منه فهو حقٌّ واقعٌ، فإن هذا القدر يكفيه (**إلى أن يجد عالمًا**) بدقائق علم التوحيد (**فيسأله**)، وفيه إشارةٌ إلى أن تحصيل دقائق علم التوحيد فرضٌ على سبيل الكفاية كما مرَّ، وإلى أن من وجد عالمًا ينبغي أن يسأله ما يحتاج إلى السؤال من أمر دينه، كما دلَّ الإطلاق بحذف المفعول، وإلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:٤٣].

(**ولا يسعه**) ولا يجوز له (**تأخير الطلب**) إذا أمكن له المراجعة إلى العالم بدقائقه، (**ولا يعذر بالتوقف**) فيه: أي فيما أشكل عليه من الضروريات؛ لأن التوقف وعدم القول بواحدٍ معينٍ من الطرفين فيما يجب اعتقاده كالإنكار، (**ويكفر إن وقف**) ولم يعتقد إجمالاً أن ما أراد الله سبحانه وتعالى منه حق؛ لعدم العذر في الجهل بالضروريات الدينية، فلا

يتناول التوقف في غيرها كما ظنَّ، كالتوقف في قدم الكلام كما نسب إلى أبي عبد الله الثلجي أنه يقول بالمتفق عليه وهو أنه كلام الله تعالى، ويتوقف في المختلف فيه وهو أنه مخلوقٌ أو غير مخلوقٍ، وكيف لا ولو أطلق لزم إكفار المنكرين من المعتزلة والنجارية بالطريق الأولى! فقد أطبق الجمهور على خلافه ونصَّ عليه الإمام في مواضعٍ من كتابه.

الباب الثاني

(ص): (في الصفات الذاتية وما يرجع إليها: ذو الجلال والإكرام، قال في الفقه الأكبر: والله واحدٌ لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له، لم يَلِدْ، ولم يُولَد، ولم يَكُنْ له كُفُوًا أحدٌ، لا جسم، ولا عرض، ولا حدَّ له، ولا ضدَّ له، ولا نِدَّ له، ولا مثل له، لا يشبه شيئًا من خلقه، ولا يشبهه شيءٌ من خلقه، وهو شيءٌ لا كالأشياء، ومعنى الشيء: الثابت).

(ش): (في) بيان (الصفات الذاتية): أي المنسوبة إلى ذات الصانع المتعال، إمَّا بالاتصاف بها من غير قيام معنى به كالصفات السلبية، مثل كونه واحدًا مجردًا ليس في جهةٍ ولا حيِّزٍ، وكالإضافيات مثل كونه الأول والآخر والقابض والباسط، أو بالاتصاف بها لقيام معنى به من الصفات الثبوتية، كالعلم والقدرة والإرادة والكلام، كما في شرح المقاصد والصحائف، (وما يرجع إليها): أي إلى الصفات الذاتية، مما يتصف ذات الصانع به من الصفات المتشابهات التي تعتقد مع التنـــزيه عن إرادة ما يوهم ظواهرها من الكيفيات، كاليد والوجه والنفس والعين، ومما يتصف به ذات الصانع من كونه تعالى مرئيًّا بأبصار عباده المكرمين في الجنات، مع التنـــزّه عن إحاطة البصر والكيفيات، والكون في شيءٍ من الجهات، ولما قدم السلبيات في قوله: (ذو الجلال والإكرام) حيث فسَّر نعوت الجلال بالسلبيات، وصفات الإكرام بالثبوتيات، كما في الصحائف، وأشار إليه الرازي والبيضاوي في مواضعٍ من التفسير.

قدّم الإمام من الأقسام الأربعة السلبية، (قال في الفقه الأكبر: والله واحدٌ): أي منـــزّه الذات عن المشاركة في الحقيقة وخواصها، كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة، وعن أنحاء التركب والتعدُّد وما يستلزم أحدهما من الجسمية والتحيُّز، وأشار إلى بيان استلزام الوحدة الذاتية للتنـــزّه عن الأمور المذكورة بوجوهٍ ذكرت فيه[1]:

الأول:ما أشار إليه بقوله: (لا من طريق العدد)؛ لأن الوحدة من طريق العدد غير مختصٍ به تعالى، بل هو لازمٌ بيِّنٌ لكل جزئيٍّ حقيقيٍّ، فهو نفيٌ لإرادته لا نفي الوحدة العددية، وإليه أشار بذكر الطريق: أي المقصد، وبيّن المراد بقوله: (ولكن من طريق أنه لا شريك له) في حقيقة الألوهية وخواصها؛ إذ لو كان له شريكٌ في الألوهية لاستلزم المحال؛ لأن ما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الألوهية ضرورة اشتراكها بل من

---

(١) الشرح الميسر (١/١٤).

العوارض، فيجوز مفارقتها فترتفع الأثنينية، فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محالٌ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (**لم يَلِدْ**): أي لم يصدر عنه ولدٌ؛ لأنه لا يجانسه شيءٌ لا يمكن أن يكون له صاحبةٌ وولدٌ، ولا يفتقر إلى ما يعينه ويخلف عنه، ولأن الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته عنه، والله سبحانه مبدعُ الأشياء كلها، فاعلٌ على الإطلاق، منزهٌ عن الانفعال بالولد، (**ولم يُوْلَد**): أي لم يُصدر عن أصلٍ؛ لأنه واجب الوجود، وكل ما يُولد فهو حادثٌ، ومن جزئي الأصلين مركب، ولا تركيب فيه؛ لاستلزامه الإمكان والاحتياج؛ لأن كل مركبٍ يحتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاجٍ إلى الغير ممكنٌ؛ لأن ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيًا في وجوده، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاً له خارجًا عنه.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (**ولم يَكُنْ له كُفُوًا**): أي لم يكافئه ويماثله (**أحدٌ**) في حقيقته؛ إذ لو ماثله أحدٌ في حقيقته، فإن اتفقا على إيجاد كل مقدورٍ لزم التوارد، وكون مقدور بين قادرين مستقلين، وإن اختلفا لزم عجزهما أو عجز أحدهما مع الترجيح بلا مرجحٍ، لأن المقتضي للقادرية حقيقة الإله وذاته، وللمقدورية إمكان الممكن.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائلٍ:

الأولى: الرد على قدماء المتكلمين القائلين بأنّ ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة، وإنما يمتاز بأحوالٍ أربع: الوجوب، والحياة، والعلم، والقدرة التامين؛ لأنه لو ماثل غيره لكان اختصاصه بما به خالف غيره لمخصصٍ ويلزم التسلسل، ولأنه لا يمكن الاشتراك في الحقيقة مع الاختلاف في أخصِّ صفاتها.

الثانية: أنه أخذ المرام من سورة الإخلاص الجامعة لأصول التنزيه من تنزيهه تعالى عن الكثرة والتعدد المفاد بقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]، وعن النقص والقلة المفاد بقوله: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص:٢]، وعن العلة المادية والمعلولية المفاد بقوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص:٣]، وعن الشبيه والنظير في الحقيقة المفاد بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:٤]، مع نهاية الإيجاز وباهر الإعجاز، حيث تضمنت الرد على نحو أربعين فرقة، كما أفرد ذلك بالتصنيف الإمام بهاء الدين بن شدَّاد كما في الإتقان.

الثالثة: أنه اكتفى في المقام عن ذكر الصمد؛ لاستلزام الوحدة عن المشاركة في الحقيقة، وخواصها للصمدية المقتضية لاستغنائه الذاتي عمَّا سِوَاه، وافتقار جميع المخلوفات إليه في الوجود والبقاء، ولأن اتصاف الواجب تعالى بمعناه معلومٌ للموحِّد

وغيره، ولذا نكر «أحد» وعرّف «الصمد» في النظم العظيم، وإنما ذكر فيه تنصيصًا على ما هو كالنتيجة للجملة السابقة، باعتبار أن من هو أحدٌ منــزهٌ عن سمات النقص من الكثرة والتعدد، ولا بدَّ أن يكون مصمودًا إليه في الحوائج، أو كالدليل عليها باعتبار أن من يكون صمدًا على الإطلاق لا بدَّ أن يكون أحدًا: أي منــزهًا عن جميع سمات النقص، وأشار إلى نفي ما يستلزم التركيب والتعدد فيه بقوله: (لا جسم[1])؛ لأن الجسم مركبٌ

(١) قال أبو المعين النسفي في التمهيد: صانع العالم ليس بجسم: لأن الجسم اسم للمتركب، يقال: هذا أجسم من ذلك، أي أكثر تركيباً منه. فمن أطلق هذا الاسم وعني به المتركب، وزعم أنه تعالى، متركب «متبعض» متجزئ كما ذهب إليه اليهود وكثير من الروافض كالجواربية والجوالقية والهشامية، وكذا الحنابلة أخزاهم الله جميعاً، فهو مخالف لنا في المعنى والاسم.
فنقول: معنى كثرة الأجزاء والتبعض والتجزؤ محال على الباري، تقدست صفاته لأن كل جزء منه لا يخلو إما أن يكون موصوفاً بصفات الكمال، فيكون كل جزء منه حياً قادراً عالماً سمعياً، بصيراً، مريداً، فيكون كل جزء إلهاً، فيكون فيه القول بآلهة كثيرة لا محالة، ويقع بين بعض الأجزاء والبعض تمانع، فيفسد القول بها كما يفسد بإلهين، بل هذا أولى، لأن القول بالاثنين لما كان باطلاً، فالقول بما لا نهاية لعدده من الآلهة أولى أن يكون باطلاً، لشمول دلالة البطلان الكل.
هذا أولى، لأن القول بالاثنين لما كان باطلاً، فالقول بما لا نهاية لعدده من الآلهة أولى أن يكونِ باطلاً، لشمول دلالة البطلان الكل. وأما أن يكون غير موصوف بصفات الكمال، فيكون موصوفاً بأضدادها، وذلك من أمارات الحدث وهو محال. ولأن المتركب لا يخلو إما أن يكون طويلاً أو عريضاً وإما أن يكون مربعاً، وإما أن يكون مخمساً، وكذا المسدس والمسبع والمثمن، إلى ما وراء ذلك. ولا وجه القول بكونه على هذه الأشكال كلها، لما فيه من الاستحالة لاجتماع المتضادات، ولا يكونه على أحد هذه الأشكال على طريق التعيين لمساواة غيره من الإشكال إياه في الجواز، فاختصاصه بأحد الجائزين لن يكون إلا بتخصيص مخصص، وفيه إدخاله تحت قدرة غيره وهو من أمارات الحدث، وبالله التوفيق.
ومن أطلق اسم الجسم على الله تعالى وعني به القائم بالذات لا المتركب كما ذهب إليه الكرامية أخزاهم الله، وهو إحدى الروايتين عن هشام بن الحكم، فالخلاف بيننا وبينه في الاسم دون المعنى وهو مخطئ. لما أنه في اللغة اسم للمتركب، فمن أطلق اسم الجسم ولم يرد به معنى التركب فقد أمال الاسم عن موجبه لغة إلى غير موجبه، وهو معنى الإلحاد، ولو جاز ذا لجاز لغيره أن يسميه رجلاً، ويقول: عنيت به القائم بالذات وكذا في كل اسم مستنكر، وتجويزه خروج عن الدين، والامتناع عنه تناقض.
يحققه: أن معنى الاسم لو كان ثابتاً من غير إحالة لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به، لأننا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع، ولهذا لا نسميه طبيًا، وإن كان عالماً بالأدواء، والعلل والأدوية ولا فقيهاً وإن كان عالماً بالأحكام.
فإذاً لم يكن الشرع بلفظ الجسم وارداً، وكان معناه الثابت لغة مستحيلاً على الله تعالى كان =

يحتاج إلى الجزء، فلا يكون واجبًا، ولأنه متحيِّزٌ وهو أمارةُ الحدوث، وفيه إشارةٌ إلى أنه ليس بجوهرٍ؛ لأنه متحيزٌ وجزء من الجسم عند المتكلمين، ولذا اكتفى عنه[(١)].

وأما عند الفلاسفة فلأن ماهية الجوهر إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوعٍ: أي محلٍّ مقوِّم للحال، وذلك إنما يُتصور فيما وجوده غير ماهيته، ووجود الواجب نفس ماهيته كما في المواقف، وإلى الردِّ على المجسِّمة المشبِّهة وعلى المستترة منهم بقولهم: لا كالأجسام، كما دلَّ عليه الإطلاق.

(ولا عرض[(٢)])؛ لأن العرض محتاجٌ إلى المحل المقوم له، والواجب تعالى مستغنٍ عن

=

إطلاقه ممتنعاً. فأما لفظه الشيء فقد ورد بها الشرع، قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ [الأنعام:١٩]، ومعناه أيضاً ثابت، لأنه اسم للموجود الثابت الذات والله تعالى موجود وذاته ثابتة. فإطلاق اسم الجسم مع أن الشرع لم يرد به، واستحال أيضاً معناه قياساً على إطلاق اسم الشيء والشرع ورد به ومعناه واجب غير مستحيل على الله تعالى جهل فاحش.
وقولهم: إنا نقول: إنه جسم لا كالأجسام، كما نقول: إنه شيء لا كالأشياء قول فاسد، لأنهم إن نفوا بقولهم: لا كالأجسام معنى التركب، فقد أبطلوا قولهم: إنه جسم، وصاروا مناقضين، وصاروا قائلين: إنه جسم وليس بجسم، وإن لم ينفوا به معنى التركب لم ينفعهم قولهم: لا كالأجسام.
فأما قولنا: شيء لا ينفي بقولنا: لا كالأشياء معنى الثبوت والوجود الذي هو مقتضى لفظه الشيء، بل نفينا بقولنا: لا كالأشياء ما وراء مطلق الوجود من المعاني التي هي من دلالات الحدث كالجسمية والجوهرية والعرضية، فلم نعد بذلك مناقضين، وكان في قولنا: لا كالأشياء فائدة، على أنا لما عنينا بقولنا: لا كالأشياء نفي الجسمية، فإلزامنا بإطلاق لفظ ننفي به الجسمية أن نجوز إطلاق لفظة الجسم جهل بحقائق الألفاظ والمعاني، والله الموفق.

(١) قال أبو المعين النسفي: صانع العالم ليس بجوهر: خلافاً لما يقوله النصارى لعنهم الله وأخزاهم، لأن الجوهر في اللغة عبارة عن الأصل. يقال للثوب إذا كان محكم الصنعة، جيد الأصل: إنه ثوب جوهري. وفلان من عنصر شريف وجوهر كريم، وسمي الجزء الذي لا يتجزأ جوهراً لكون البسائط التي تتركب منها المتركبات جارية مجرى الأصول لها، لتصور البسائط بدون التركيب واستحالة المتركبات بدون الأفراد التي هي البسائط، وإن كانت الأفراد حادثة لا عن أصل، والمتركبات حاصلة على وصف التركب في ابتداء أحوال وجودها.
ويستحيل أن يقال: إن الله جل ثناؤه وتعالى أصل للمتركبات، تتركب هي منه، فلم يكن جوهراً. ولا يقال: إنه اسم للقائم بالذات. والله تعالى قديم قائم بالذات، فيكون جوهراً لما أنه ليس في لفظ الجوهر ما ينبيء عن القائم بالذات لغة، بل هو ينبئ عن معنى الأصل، وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عن لغة، وإخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حداً له جهل فاحش، والله تعالى الموفق.

(٢) قال النسفي: إن صانع العالم ليس بعرض: لما أن العرض يستحيل بقاؤه، وما يستحيل بقاؤه لا

=

غيره.

(ولا حدّ له)، فإن إحاطة الحدود والنهايات في الأجسام بواسطة الكميات، وفيه ردٌّ عليهم فى قولهم بالتماسٍ للعرش.

(ولا ضد له)؛ لأن التضاد إنما يُتصور فيما يتوارد على المحل من أنواع جنس واحد، والواجب تعالى منــزَّهٌ عن كل ذلك.

(ولا ندّ له): أي منادٍ مخالف في القوة: من: ناددت الرجل: خالفته[1].

(ولا مثل له): أي مساوٍ في القوة، بقرينة ذكره بعد نفي الكفاءة في الحقيقة، وذلك لأنه لو كان له مثلٌ أو ندٌّ في القوة لكان كل منهما متمايزًا عن الآخر بخصوصه، فالوجوب والامتياز إن كان من لوازم الحقيقة المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه، وإن كان من لوازم الحقيقة المشتركة مع الخصوصية يلزم التركيب المنافي للوجوب، وفيه إشارةٌ إلى أنه منــزهٌ عن إطلاق الماهية عليه؛ لاستلزمها للمجانسة والمماثلة في الحقيقة؛ إذ يُقال: ما هذا الشيء؟: أي من أيٍّ جنسٍ هو.

وعن هذا قال أبو منصور الماتريدي: إن سأل سائلٌ عن الله: بما هو؟ قلنا: إن أردت: ما اسمه؟ فالله الرحمن، وإن أردت: ما صفته؟ فسميعٌ بصيرٌ، وإن أردت: ما فعله؟ فخلقَ المخلوقات، ووضع كل شيءٍ موضعه، وإن أردت: ما ماهيته؟ فهو متعالٍ عن المثال والجنس، وهو مذهب جمهور المتكلمين.

وفي شرح المقاصد ما رُوي أن أبا حنيفة كان يقول: إن لله ماهية لا يعلمها إلا هو فليس بصحيحٍ؛ إذ لم يوجد في كتبه ولم يُنقل عن أصحابه العارفين بمذهبه، بل صرَّح بخلافه في قوله: نعرف الله حق معرفته كما سيأتي، ولما كان ما أشار إليه فيما مرَّ من براهين إثبات الواجب وتوحيده دالة على ما ذكر هنا من وجوه تنــزيهه اكتفى بذلك في المقام عن الإشارة إلى براهينه، وفصل عدم المماثلة والمشابهة بقوله فيه: (لا يشبه شيئًا)

=

يتصور أن يكون قديماً. وكذا العرض مفتقر إلى محل يقوم به، وما لا قيام له بذاته يستحيل منه وجود الفعل. وكذا كون العرض حيًّا قادرًا عالماً محال، وحدوث ما هو في نفسه متقنٌ ممن ليس بعالمٍ ولا قادرٍ ولاحيٍّ محالٌ، والله الموفق.

(١) انظر: تبصرة الأدلة للمصنف (١/١٨٧)، واللمع للأشعري (ص١٩)، والتمهيد للباقلاني (ص٢٤)، والشامل للجويني (ص٢٨٧)، والإرشاد (ص٣٤)، ونهاية الأقدام (ص١٠٣)، ومطالع الأنظار (ص١٥٦)، ونشر الطوالع (ص٢٢٥).

من الأشياء (من خلقه)، في صفةٍ من الصفات، وحالٍ من الأحوال، كما دلَّ عطفه على قوله: لا شريك له: أي في حقيقته، ونفي المكافئ في حقيقته، فهو نفيٌّ لمشابهة المخلوقات في صفات الممكنات وأحوالها بوجهٍ من الوجوه، كما دلَّ عليه الإطلاق.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنه تعالى لا يتصف بشيءٍ من الكيفيات المحسوسات بالحسِّ الظاهر، أو الباطن، والطعوم، والروائح، والشهوة، والنضرة، والحزن، والتأسف، والغضب، والإشفاق، والتمني، والفرح؛ ولا بالآلام واللذات الحسية؛ لأنه لا يعقل منها إلا ما يخص الأجسام، وإن كان البعض منها مختصًّا بذوات الأنفس، ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات، وهي على الله تعالى محالٌ، ولإجماع الأمة.

وفيه ردٌّ على الفلاسفة المثبتين له لذة عقلية، متمسكين بأن من تصور كمالاً في نفسه فرح به، ولما كان كماله أعظم الكمالات فلا شك يكون ابتهاجه أجل الابتهاجات.

ورُدّ بأنا لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك، وإذا كان سببًا للذة فقد لا يكون ذاته: أي ذات المدرك، قابلاً للذة، ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب من دون وجود القابل، وبالمعارضة بأنه حينئذٍ يجوز أن يتألم بأن يعلم أن من الناس من أنكره واتخذ له شريكًا، أو حسبه جسمًا، وهو باطلٌ وفاقًا.

الثانية: أنه لا يجري عليه تعالى ما يجري على المخلوقات من التغير والانتقال والزمان، فلا تتصف ذاته وصفاته بقبول التغير والانتقال؛ لاستلزامه الحدوث، ولا التقدر بالزمان؛ لأن الزمان متجدد، يقدر به متجدد، فلا يتصور في القديم عند المتكلمين.

وأما عند الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركة المحدد عندهم، فلا يتصور فيما لا يتعلق له بالحركة والجهة، فأيُّ تفسيرٍ فُسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى كما في المواقف، وتوضيحه أن التغير التدريجي زمانيٌّ، بمعنى أنه يقدر بالزمان وينطبق عليه، ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلقٌ بالآن الذي هو ظرف الزمان، فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعًا، فتقدم الباري تعالى على العالم ليس تقدمًا زمانيًا عند المتكلمين القائلين بأن العالم حادث حدوثًا زمانيًّا، وعند الفلاسفة القائلين بأن العالم حادث حدوثًا ذاتيًّا، بل هو تقدمٌ ذاتيٌّ عندهم، وقسمٌ سادسٌ من أقسام التقدم عندنا، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها، وتقدم عدم الزمان على وجوده.

الثالثة: أن بقاءه تعالى ليس عبارة عن وجوده في زمانين، وإلا لزم كونه تعالى زمانيًّا، بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة، ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل

زمانٍ، وإلا لم يتصف به الباري تعالى، بل هو عبارة عن ألا يكون الوجود مسبوقًا بالعدم، نعم وجوده تعالى مقارن للزمان ومستمر مع حصوله، وأما أنه زمانيٌّ أو آنيٌّ: أي واقع في أحدهما فلا، فليس بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل، ولا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه؛ لأنه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان.

وإذا قلنا: كان الله تعالى موجودًا في الأزل، وسيكون موجودًا في الأبد، وهو موجودٌ الآن، لم نرد به أن وجوده واقعٌ في تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارنٌ معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات، كما في شرح المواقف وغيره، **(ولا يشبهه شيءٌ من خلقه)** في صفاته وأفعاله، فهو متوحدٌ بصفات الكمال، لا يتصف بشيءٍ من الممكنات بخواصه، فنفي مشابهة الأشياء له تعالى يرجع إلى صفاته السلبية؛ باعتبار الرجوع إلى التوحد بصفات الكمال، فإن أوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك أجلّ وأعلى مما في المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما، فإن علمنا عرضٌ ومحدثٌ وقاصرٌ ومستفادٌ من الغير، وعلمه تعالى قديمٌ كاملٌ ذاتيٌّ، وكذا الحال في سائر الصفات، **(وهو شيءٌ)** كما دلَّ قوله تعالى: ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام:١٩]، على أن ذاته شيءٌ **(لا كالأشياء)**، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١]، ولم يجعل الشيء اسمًا من أسمائه تعالى؛ لئلا يتوهم دخوله في جملة الأشياء المخلوقة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنه تعالى لما لم يكن كالأشياء فلا يتحد بها بالطريق الأولى ذاتًا أوصفةً كما زعمه النصارى، وذهبوا إلى أن الله سبحانه جوهرٌ واحدٌ: أي قائمٌ بنفسه، له ثلاثة أقانيم: أي صفات وخواص، هي الوجود والعلم والحياة، وعبروا عنها بالأب والابن وروح القدس، وأرجعوا سائر الصفات إليها، وقالوا: إن الكلمة وهي أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بالإشراق أو الامتزاج أو الانقلاب، على اختلافٍ بينهم كما في شرح المقاصد.

الثانية: أنه تعالى لا يحل فيها[1] ذاتًا كما زعمه المتصوفة، وذهبوا إلى أن السالك إذا أمعن في السلوك، وخاض في لجة الوصول، فربما يحل الباري فيه، تعالى الباري عن ذلك علوًّا كبيرًا، وحينئذٍ يرتفع الأمر والنهي، ويظهر من غرائب الأمور ما لا يُتصور من البشر، متشبثين بظاهر الحديث الإلهي: «**إِنَّ العَبْدَ لا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ حَتَّى أُحِبَّهُ، فإذا أَحْبَبْتُهُ**

---

(١) أي في الأشياء.

كنتُ سَمْعَهُ الَّذي بِهِ يَسْمَعُ، وَبَصَرَهُ الذي به يُبْصِرُ[1]»، وكلامهم خارجٌ عن طريق العقل والشرع كما في شرح المقاصد، والحديث مؤول بأنه: لا يسمع ولا يبصر إلا ما يستدل به الصانع تعالى وقدرته وعظمته وكبريائه.

الثالثة: أن الله تعالى لا يحل فيها ذاتًا أو وصفًا كما زعمه بعض غلاة الشيعة، وذهبوا إلى أنه لا يبعد ظهور الباري في صورة بعض الكاملين، وأولى الناس بذلك عليّ وأولاده المخصوصون، الذين هم العلم في الكمالات العلمية والعملية، ولهذا كان يصدر عنهم في العلم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية كما في شرح المقاصد.

وقول الفرق الثلاثة ناشئٌ عن الجهل العظيم بامتناع اتحاد الاثنين، ولزوم كون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب، وإنه محالٌ بالضرورة، وبأن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة، سواء كان حلول جسم في مكانٍ، أو عرض في جوهرٍ، أو صفة في موصوفٍ، والافتقار ينافي الوجوب، وبأنه لو حلّ في جسمٍ فإما في جميع أجزائه فيلزم الانقسام، أو في جزءٍ منه فيلزم أن يكون أصغر الأشياء، وكلاهما باطلٌ بالضرورة، وبأنه لو حلّ في محلٍ، فإما مع وجوب ذلك فحينئذٍ يفتقر إلى المحل ويلزم إمكانه، وقدم المحل بل وجوبه؛ لأن ما يفتقر إليه الواجب أولى بأنْ يكون واجبًا، وإما مع جوازه، وحينئذٍ يكون غنيًا عن المحل، والحال يجب افتقاره إلى المحل، فيلزم انقلاب الغنيّ عن الشيء محتاجًا إليه، وهو باطلٌ بالضرورة، ولما كان الأدلة راجعة إلى الضرورة لم يصرِّح بها في المقام، مشيرًا إلى انتفاء الاتحاد والحلول بالضرورة.

ولما كان في معنى الشيء خفاء أشار إلى البيان بقوله: (**ومعنى الشيء الثابت**): أي الموجود؛ لأنه مصدر قد يُراد به الفاعل: أي من قام به المشيئة، ولا نزاع في وجوده وثباته، سواء كان وجوده من ذاته أو من غيره، كما دلّ الإطلاق، وقد يُراد به المفعول: أي مُشَاءَ الوجود، وما شاء الله تعالى وجوده فهو موجودٌ، كما هو المفهوم من المشيئة المطلقة المصروفة إلى الكامل، وعليه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد:١٦]، وفيه إشارة إلى أن الشيء هو الموجود الثابت في الخارج دون المعدوم؛ لقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم:٩]، واختاره عامة المتكلمين واستدلوا عليه بوجهين:

الأول: أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية؛ لأن الذوات أزلية

---

(١) رواه البخاري (٥/٢٣٨٤)، وابن حبان (٢/٥٨)، والطبراني في الأوسط (٩/١٣٩)، بنحوه.

عند المثبتين، والأحوال التي من جملتها الوجود عندهم لا تتعلق بها القدرة، فإن الأحوال عندهم ليست مقدورة ولا معجوزًا عنها، فيلزم ألا لا يكون الباري قادرًا على إيجادها.

الثاني: أن المعدوم إما مساوٍ للمنفي أو أخص منه أو أعم؛ إذ لا تباين لظهور التصادق، فإن كان مساويًا له أو أخص صدق «كل معدومٍ منفي»، ولا شيء من المنفي بثابت، فلا شيء من المعدوم بثابتٍ، وإن كان أعم لم يكن نفيًا صرفًا، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتًا، وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتًا ضرورةً، أن ما صدق عليه الأمر الثابت ثابت وهو باطلٌ قطعًا، ضرورة استحالة صدق أحد النقيضين على الآخر، كما في شرح المقاصد.

وإلى الردِّ على جمهور المعتزلة القائلة بكون المعدوم شيئًا: أي ثابتًا في نفس الأمر لا بالنظر إلى الثبوت في العلم الأزلي كما ظنَّ؛ إذ لا يساعده أدلة الطرفين، ولا يتأتى به الخلاف في البين، فالماهية عندهم غير الوجود معروضة له، وقد تخلو عنه متمسكين فيه بوجهين:

الأول: أن المعدوم متميز، وكل متميزٍ ثابتٌ، فالمعدوم ثابت، أما الأول فلأنه متصوّر، ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره، ولأن بعضه مراد ومقدور دون بعضٍ، ولولا التميز لما عقل ذلك.

وأما الثاني: فلأن كل متميزٍ له هوية يشير إليها العقل، وذلك لا يُتصور إلا بتعينه وثبوته في نفسه.

وأُجيب: بالنقض بما اعترفوا بنفيه من الممتنعات والخيالات، ونفس الوجود والترتيب والأحوال، وبأنه إن أريد بالتميز القدر الثابت في المنفي فظاهر أنه لا يوجب الثبوت، وإن أريد غيره منعناه، وعليهم تصويره وتقريره وبيان كونه مقتضيًا للثبوت.

الثاني: أن المعدوم متصفٌ بالإمكان، وهو صفةٌ ثبوتيةٌ، فكان المتصف به ثابتًا؛ لأن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محالٌ.

وأُجيب: بمنع كون الإمكان ثبوتيًّا، بل أمر اعتباري ومنقوض ببعض ما نُقض به الوجه الأول.

فصل

لما كان اتِّصاف الواجب تعالى بالسلبيات والإضافيات لا يقتضي ثبوت صفات له، كما في شرح المقاصد وغيره، وكانت السلبيات غير متناهيةٍ؛ لأن له تعالى بحسب كل

موجودٍ غيره صفةٌ سلبيةٌ، هو كونه ليس ذلك الموجود، كما في إيضاح المصباح، وشرح المقاصد، لم يذكر السلب بطريق الحصر في المقام، وأشار إلى الإضافيات من تلك الأقسام في ضمن تعميم المرام.

(ص): **(فقال في الفقه الأكبر: والله لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه، لم تحدث له صفةٌ ولا اسمٌ، وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين، وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وقال في الوصية: لا هو ولا غيره)**.

(ش): **(فقال في الفقه الأكبر: والله لم يزل)**: أي لم يكن زمان محقق أو مقدر، ولم يمضِ إلا ووجود الباري تعالى مقارن له، وهو معنى الأزلية والقدم، **(ولا يزال)**: أي لا يتأتى زمانٌ في المستقبل إلا ووجوده تعالى مقارن له، وهو معنى الأبدية والدوام **(بصفاته)** من الصفات الثبوتية البالغة عندنا إلى ثمانيةٍ من: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، والتكوين، والصفات المتشابهة البالغة إلى سبعة عشر من: النفس، والوجه، والجنب، وغير ذلك، بلا كيف في كل ذلك كما في المنائح وغيره، **(وأسمائه)**: أي مدلولات أسمائه التي بيَّنها الشارع، فإن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة، وهو في اسم الجلالة فقط، وقد يكون مأخوذًا باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات، ولا خفاء في تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار كما في شرح المقاصد.

فالمراد بها بقرينة جمع الأسماء وعطفها على الصفات الشاملة لصفات الأفعال عندنا مدلولات أسمائه من القسمين الأخيرين: أي السلبيات والإضافيات، لا الأسماء المشتقة من الصفات الثبوتية، أو مأخذها كما ظنَّ، فالسلبيات كالواحدية في الصفات، والسلامة عن النقائص في الذات والصفات، والقدّوسية: أي المنــزهية عن أن يدركه الأوهام، والعزة عن أن يُرام، إلى غير ذلك مما يبلغ خمسة عشر على المختار في بيان الأسماء الحسنى، والإضافيات كالعلو، والمحمودية، والمجد، والأولية، والآخرية، إلى غير ذلك مما يبلغ عشرين على المختار في شرح المواقف.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الاتصاف بمدلولات الأسماء كلها ثابتٌ في الأزل وفيما لا يزال، خلافًا للأشاعرة في أسماء الأفعال، فإن مدلول الاسمِ المشتق من صفةٍ أزليةٍ كالقادر والعالم أزلي، ومدلول الاسم المشتق من الفعل ليس بأزلي، سواء كان مشتقًا من فعله تعالى كالخالق والرازق؛ لعدم أزلية صفات الأفعال عندهم، أو كان مشتقًا من فعل غيره كالمعبود

والمشكور، فالقسمان ليسا بأزليين عندهم كما في الصحائف.

الثانية: أن الاسم أُريد به هنا المدلول، فإن الاسم قد يُراد به الدالّ، وقد يُراد به المدلول: أي الذات أو الصفة والتعيين بحسب المقام، فالاسم مشتركٌ بين الدالّ والمدلول عندنا، واختاره الأستاذ أبو نصر بن أيوب ومن تَبِعه من الأشاعرة، واعتبروا المدلول المطابقي، خلافًا لجمهورهم، فإنهم أخذوا المدلول أعم، واعتبروا في الصفات المعاني المقصودة، فقالوا: مدلول الخالق الخلق، وهو غير الذات؛ لأن المدلول لاشتماله على النسبة المغايرة للذات مغايرة ألبتة، ومدلول العالم العلم، وهو: لا عين ولا غير، ومدلول لفظ الله هو الذات وهو عين.

وخلافًا للمعتزلة فإنهم ذهبوا إلى مغايرته للمسمَّى مطلقًا متمسكين بأن الاسم حقيقة في الملفوظ فلا يتحد بمعناه، وأجاب عامة أصحابنا بأنه يتبادر كل من الأمرين بحسب المقام في نحو: زيد الكاتب والمكتوب، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف:١٨٠]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَّهُ الدِّينَ﴾ [الزمر:٢]، وأن معنى الخالق: شيء له الخلق، لا نفس الخلق قطعًا، فلا يحمل على المعاني التضمنية باعتبار كونها المعاني المقصودة.

الثالثة: أن الإضافة العهدية في المقام مشيرة إلى الأسماء المعهودة ببيان الشارع ﷺ، وهي تبلغ مع التسعة والتسعين المشهورة إلى تسعة وأربعين ومائة مما ورد في الكتاب والسُّنة، كما عدَّه في شرح المقاصد والمواقف؛ إذ لا ينفي العدد الزيادة عندنا وعند أكثر الأشاعرة، وأكد الحكم المذكور مشيرًا إلى امتناع محلية الحوادث في حقِّه سبحانه بقوله فيه: **(لم تحدث له صفةٌ)** من الصفات الثبوتية والمتشابهة، **(ولا)** ما يدل عليه **(اسم)** من الصفات الإضافية والسلبية، فيما نسب السلب إلى ما يستحيل اتِّصاف الباري به كما في المواقف، فإن المتبادر من الصفة الثابتة ومن الاسم ما دلَّ عليه مما سِوَى الصفة الثابتة لاقتضاء العطف المغايرة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن في تخصيص النفي بالصفات الثابتة ومدلول الأسماء المعهودة إشارة إلى أن اتِّصافه تعالى بالسلوب التي ليست كذلك، ومحض الإضافات الحاصلة بعد أن لم تكن، ككونه غير رازقٍ لزيد الميت، ورازقًا لعمرو المولود، وبتعلقات الصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات، ككونه عالمًا بهذا الحادث، وقادرًا عليه، ليس كذلك فإنه جائز التجدد؛ إذ ليس كل إضافةٍ موجودة حتى يلزم اتصافه تعالى بموجوداتٍ حادثة، وليست بصفةٍ كما في

التعديل.

فلا يرد ما ذكره الإمام الرازي أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازمٌ على جميع الفرق وإن كانوا يتبرءون عنه.

أما الأشاعرة: فلأن زيدًا إذا وجد كان الواجب تعالى غير قادرٍ على خلقه بعدما كان فاعلاً له، وكان «عالمًا» بأنه موجودٌ، «مبصِرًا» لصورته، «سامعًا» لصوته، «آمرًا» له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك.

وأما المعتزلة: فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أو عدمه، والسامعية والمبصِرية لما يحدث من الأصوات والألوان، وكذا بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري[١].

وأما الفلاسفة: فلقولهم بأن للواجب تعالى إضافة إلى ما حدث ثم فنى بالقبلية، ثم المعية، ثم البعدية.

الثانية: أنه يمتنع اتصاف الباري تعالى بالحادث وقيام الموجود بعد العدم، واختاره عامة المتكلمين، واستدلوا عليه بوجوهٍ:

الأولى: أنه لو كان ذلك الحادث لذات الواجب، أو لصفةٍ من صفاته الذاتية لزم قدمه، وإلا لزم احتياج الواجب فيه إلى منفصلٍ، فلا يكون واجبًا من جميع الجهات، هذا خلف.

الثاني: أنه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه، وهو باطلٌ بالإجماع، وجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفة الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصًا بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به؛ للاتفاق على أن ما يتصف هو به يلزم أن يكون صفة كمال.

الثالث: أن الاتصاف بالحادث تغير، وهو على الله تعالى محالٌ.

الثالثة: الرد على الكرامية المخالفين فيه، وقد استدلوا بوجوهٍ:

الأول: الاتفاق على أنه متكلمٌ سميعٌ بصيرٌ، ولا يُتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر، وهي حادثة، فوجب حدوث هذه الصفات.

وأُجيب: بأن الحادث تعلقها، والتعلق إضافة من الإضافات فيجوز تغيرها وتجددها.

الثاني: أن المصحح للقيام به تعالى إما كونه صفةٌ فيعم هذا المصحح الحادث، أو كونه

---

(١) انظر: المواقف (٣/٥١، ٥٧).

صفةٌ مع وصف القدم؛ أي كونه غير مسبوقٍ بالعدم، وهو سلبٌ لا يصلح جزءًا للمؤثر في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به.

وأُجيب: بأن المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة، وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها، فلا يلزم اشتراك الصحة.

الثالث: أنه تعالى صار خالقًا للعالم بعدما لم يكن، وصار عالمًا بأنه وجد بعد أن كان عالمًا بأنه سيوجد، وقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم.

وأُجيب: بأن التغير في الإضافات، فإن العلم والخلق صفة حقيقية، لهما تعلقٌ بالمعلوم والمخلوق، يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره لا نفس الصفة.

وبيَّن الصفات الثبوتية بقوله فيه: (**وصفاته**) الذاتية التي بيَّنها الشارع، فالإضافة للعهد (**كلها خلاف صفات المخلوقين**)؛ لأنها قديمة كاملة، وصفات المخلوقين محدثة قاصرة:

(**وهي الحياة**): أي صفة أزلية توجب صحة العلم والقدرة، ولذا قدمت عليهما، واختار ذلك عامة المتكلمين، واستدلوا على تحققها بأنه لولا امتياز الحي من الجماد بصفة لما أمكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة، فإن قيل اختصاص الحياة بذات الحي إن لم يكن لصفةٍ أخرى، فلِمَ لا يجوز أن يكون في العلم والقدرة أيضًا كذلك؟!.

وإن كان يلزم التسلسل قلنا: تحقق العلم والقدرة مشروطٌ بالحياة ضرورة، فيمتنع تحققهما بدونها، بخلاف الحياة فإنها غير مشروطة بصفةٍ أخرى، فجاز تحققها بالذات، ولا يجوز أن يكون عين الذات لما سيأتي من الأدلَّة، فلا يرد ما ظنَّ أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات، فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا بصفةٍ أخرى، فمن أراد إثباتها فعليه الدليل.

(**والعلم**): أي صفة أزلية، تنكشف بها المعلومات بتعلقها بها.

(**والإرادة**): أي صفة أزلية توجب تخصيص أحد المقدورات بالوقوع في أحد الأوقات.

(**والقدرة**): أي صفة أزلية تؤثر بالفعل وفق الإرادة، بمعنى وجوب صدور الأثر عنها عند انضمام الإرادة، فلا يلزم وجود جميع المقدورات.

(**والسمع**): أي صفة أزلية توجب سمع ما يصح أن يُسمع من غير تأثرٍ ووصول هواء.

(**والبصر**): أي صفة أزلية توجب رؤية ما يصح أن يُرى من غير انطباعٍ أو خروج شعاعٍ كما في التعديل.

(**والكلام**): أي صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، وهي ما ذكره الله تعالى في الأزل بلا

صوتٍ ولا حرف، كما في الإرشاد للإمام الرستغفني، ولما كان اتصافه تعالى بتلك الصفات ثابتًا بالكتاب والسُّنة، مجمعًا عليه بين الأمة.

وإنما الخلاف بينهم في كونها صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى أو لا، بل عبارة عن صفات اعتبارية ليست زائدة في الحقيقة على الذات، ذكرها على وجه كونها مسلم الثبوت، وتعرض لبيان زيادتها على الذات(١).

(وقال في الوصية: لا هو): أي ليس الصفة عين الذات في المفهوم، **(ولا غيره)**: أي لا ينفك عنه في الخارج، كما فسَّره الإمام أبو منصور الماتريدي، كما في شرح الفقه الأبسط، وهو المعنى المتبادر العرفي من الغير، فإن من رأى رأس زيد أو عرف صفة من صفاته فقال: رأيت أو عرفت غير زيد، باعتبار رؤية رأسه أو معرفة صفته، لم يُصدَّق عرفًا، كما في التعديل، فلا تناقض فيه كما ظنَّ، وليس بمعنى عدم المغايرة بحسب الهوية كما في المواقف؛ لعدم جريانه في الصفات المذكورة، ولا من الاصطلاح في ذلك.

كما قال الإمام الرازي: لإقامتهم البراهين على ذلك، ولعدم إفادته في دفع ما اعترضوا هنالك.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الصفات الثبوتية زائدة على الذات، وأن بعضها ليست عين البعض الآخر من الصفات، واختاره عامة أهل السُّنة، واستدلوا عليه بوجوهٍ:

الأول: النصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، وقوله ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء:١٦٦]، ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: ١٤]: أي ملتبسًا بتعلق علمه كما هو المتبادر فلا تأويل؛ وإليه لوَّح بإضافة الصفات إضافة عهدية.

الثاني: أن العالم والقادر وسائر الأسماء المشتقَّة ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى، بل معناها إثبات ما هو لازم مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سِوَى إدراك المعاني، والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب تعالى، كيف والخلو عنها نقصٌ وذهابٌ إلى أنه لا يعلم ولا يقدر؟! وإليه لوَّح ببيان الصفات

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص٧٨)، وتبصرة الأدلة للمصنف (١/١٦٥)، وشرح المواقف (٨/ ٣٨)، والمحصل (ص١٦٠)، ونشر الطوالع (ص٢٣٣)، والمسامرة (ص٢٧).

بالمعاني الثابتة في الخارج.

الثالث: أنه لو كان العلم مثلاً عين حقيقة الواجب تعالى فلا يخلو من أن يكون علمه هو المعنى المعلوم المتعارف، أعني الإدراك أو غيره، فإن كان يمتنع أن يكون عين الحقيقة لأنه إن اعتبر التجرد معه في حقيقة الواجب كان الواجب مركبًا، وإلا لكان الواجب متعددًا أو مقارنًا لكلٍّ منهما، وكان الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا، وإن كان غيره فلا يخلو من أن يكون الإدراك حاصلاً هناك أولاً، فإن لم يكن لم يكن العلم حاصًلا له تعالى؛ إذ العلم بدون الإدراك محالٌ، وكان ذلك اسمًا بدون المسمَّى، وإن كان حاصلاً لم يكن داخلاً؛ لامتناع التركب، فيكون زائدًا على الذات والحقيقة، كما في الصحائف.

الرابع: أن لله تعالى معلومًا، وكل من له معلوم فله علمٌ؛ إذ لا معنى للمعلوم إلا ما يتعلق به العلم، ولا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته، وكذا سائر الصفات للزوم محالات:

منها: عدم إفادة حمل تلك الصفات على الذات؛ لأنه بمنـــزلة الذات ذات، والعالم عالم.

ومنها: كون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلاً؛ لأنها نفس الذات.

ومنها: أن يجزم العقل بكون الواجب عالمًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا من غير افتقارٍ إلى إثبات ذلك بالبرهان؛ لأن كون الشيء نفسه ضروري.

ومنها: أن يكون العلم مثلاً واجب الوجود لذاته، صانعًا للعالم، معبودًا، حيًّا، قادرًا، إلى غير ذلك من الكمالات.

ولا يندفع ذلك بكون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات، وكون المفهوم من كل صفةٍ مغايرًا للمفهوم من الأخرى، وكون الحمل مفيدًا لذلك، ويحتاج إلى البيان مع اتحاد الذات؛ لأن الكلام ليس فيما يحمل على الذات بالمواطأة كالعالم والقادر والحي، بل فيما لا يحمل إلا بالاشتقاق كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، وهي إذا كانت نفس الذات لزم المحالات المذكورة لزومًا بينًا.

ولا يندفع بأن لزوم ذلك لو لم تكن الذات مع تلك الصفات، وكذا الصفات بعضها مع بعضٍ متغايرة بحسب الاعتبار، وإن كانت متحدة بحسب الوجود، وذلك بأن تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالمًا بل علمًا، ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرًا بل قدرة، ومن حيث يصح أن يعلم ويقدر حيًّا بل حياة، وعلى هذا القياس، ويكون معنى الحمل أن الذات متعلقٌ بالمعلومات وبالمقدورات، ولا خفاء في إفادته وافتقاره إلى البيان،

ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن بعضٍ من غير تكثر في الذات أصلاً بحسب الوجود؛ لأن من الظاهر المكشوف أن كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلاً ضروري البطلان.

وأما ما دلَّ عليه مأخذ الاشتقاق من العلم والقدرة ونحوهما، فلا بدَّ أن يكون معنى وراء الذات لا نفسه، ولا يفيد تسميته بالتعلق؛ لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان كالحدوث والإمكان؛ بل من المعاني الحقيقية، فلا بدَّ من القول: إما بكونها نفس الذات فتعود المحذورات، أو وراء الذات فيثبت المطلوب، كما في شرح المقاصد، فلا يرد ما ظنَّ أن ذلك لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات ولا نزاع فيه، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل، وأنه إن أريد لزوم اتحاد هذه المفهومات فهو ممنوعٌ؛ لأنه غير لازمٍ مما ذكر، وإن أريد اتحاد ذات العلم والقدرة والحياة وغيرها فمسلَّمٌ وليس بمحالٍ.

وأن النصوص ليست دلالتها قطعية على كون العلم مثلاً صفة زائدة؛ لجواز أن يجعل عبارة عن التعلق أو ظهور الأشياء وانكشافها عند الذات المجردة.

الثانية: الردُّ على الفلاسفة وجمهور الشيعة النافين لصفاته الثبوتية، كالعلم والقدرة المثبتين للعالمية والقادرية والحيِّيَّة والموجودية، وكذا الإلهية عند بعضهم، وزعموا كونها ثابتة في الأزل مع الذات.

قال الإمام الرازي في المحصل: إن المعتزلة وإن بالغوا في إنكار إثبات القدماء لكنهم قالوا به في المعنى؛ لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، والثابت في الأزل على هذا القول أمورٌ قديمةٌ، ولا معنى للقديم إلا ذلك: أي لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت، فلا فرق في المعنى بين قولنا: لا أول لوجوده، ولا أول لثبوته، حتى لو نُوقش في اللفظ غيَّرنا الوجود إلى الثبوت، كما في شرح المقاصد، فلا يرد ما ظنَّ أنهم يفرقون بين الوجود والثبوت، ولا يجعلون الأحوال موجودة بل ثابتة، فلا يدخل فيما ذكره الإمام الرازي من تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن يُغير بما لا أول لثبوته.

وتمسك الفرق المذكورة في نفيها بوجوهٍ:

الأول: أنه لو كانت للواجب تعالى صفة زائدة لكانت ممكنة؛ لأن الصفة لا تقوم بنفسها فضلاً عن الوجوب، كيف وقد ثبت أن الواجب واحد؟ وكانت أثرًا له؛ لامتناع

افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير، فيلزم كونه الفاعل والقابل وهو باطلٌ؛ لأن القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد؛ لأنهما لو صدرا لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذلك مفهومين متغايرين، فلا يكونان نفسه بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلاً فيه فيلزم تركبه... هذا خلفٌ، أو خارجًا عنه لازمًا له فيكون له صدور عنه، وننقل الكلام إلى مصدريته، وتتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين.

وأُجيب: بأنه لو سَلِمَ كون القبول أثرًا فلا يَسْلَم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ولو صحَّ ذلك لزم ألا يكون الواحد قابلاً لشيءٍ وفاعلاً لآخر.

ولا يندفع بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار، وبتأثيرها يوجد القبول فاختلفت الجهة؛ لأن حال القابلية والفاعلية في الشيء الواحد أيضًا كذلك.

ولا يندفع بأن الشيء لا يتأثر عن نفسه فإنه أول المسألة، والمصدرية أمرٌ اعتباريٌّ، لا تحقق لها في الأعيان، فلا يلزم أن يكون جزءًا من الفاعل أو عارضًا له.

الثاني: أن الصفات الزائدة إن لم تكن كمالاً يجب نفيها عنه تعالى؛ لتنــزهه عن النقصان، وإن كانت كمالاً يلزم استكماله بالغير، وهو يوجب النقص بالذات، فيكون محالاً.

وأُجيب: بأنا لا نسلم أن ما لا يكون كمالاً يكون نقصانًا، كالإضافيات من القبلية والمعية والبعدية، وأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره، بل صفاته تعالى لا هو ولا غيره، ولو سَلِمَ فلا نَسْلَم استحالة ذلك، إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات، دائمة بداومه، بل ذلك غاية الكمال.

الثالث: أن عالميته واجبة؛ لاستحالة الجهل عليه، ولاستحالة افتقاره إلى فاعلٍ يجعله عالمًا، وكذا البواقي، والواجب لا يُعلل؛ لأن سبب الاحتياج إلى العلة هو الجواز؛ ليترجح جانب، فعالميته مثلاً لا تُعلل بالعلم، بل يكون هو عالمًا بالذات بخلاف عالميتنا فإنها جائزةٌ.

وأُجيب: بعد تسليم كون العالمية أمرًا وراء العلم معللاً به، كما هو رأي مثبتي الأحوال أن وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها، بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها، وهو لا ينافي كونها معللة بصفةٍ ناشئةٍ عن الذات، فإن اللازم للذات قد يكون بوسط.

الرابع: أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وخلوه في الأزل عن العلم، والقدرة، والحياة، وغيرها من الكمالات وصدورها منه بالقصد والاختيار أو

بشرائط حادثة لا بدَّاية لها، والكل باطل بالاتفاق.

وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفرٌ بالإجماع، وهذا عمدة النافين، الملِّيين من الفلاسفة الإسلامية، والمعتزلة، والشيعة.

وأُجيب: بأنا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات، ولا الصفات بعضها مع بعضٍ ليثبت التعدد، فإن الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بحسب التعقل، ولو سَلِمَ فالقول بأزلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها؛ لكونه أخص، فإن القديم هو الأزلي القائم بنفسه، ولو سَلِمَ فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقًا كفرٌ بالإجماع، بل ذلك في القديم الذاتي الذي بمعنى عدم المسبوقية بالغير، وقدم الصفات زماني، بمعنى كونها غير مسبوقةٍ بالعدم؛ لكونها ممكنة في نفسها، واجبة لذات الواجب، ولو سَلِمَ أن القول بتعدد القديم كفر ذاتيًّا كان أو زمانيًّا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصةً: أي ما يقوم بنفسه، كما لزم النصارى من تجويز الانتقال، كما في شرح المقاصد، وإليه أشار بقوله: لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه: أي قديم الذات موصوفًا بصفاته المختصَّة به بلا انفكاكٍ، ولم يقل: لم تزل صفاته.

الثالثة: أنه لا يقضي بوجود صفات حقيقية زائدة عليها، وإليه أشار البيان للصفات الوجودية ههنا وفيما بعده، ففيه إشارةٌ إلى أن البقاء ليس صفة وجودية زائدة بل هو نفس الوجود مع الزمان الثاني، واختاره الباقلاني وإمام الحرمين والرازي وكثيرٌ من الأشاعرة، خلافًا للأشعري ومن تبعه منهم، متمسكين بأن الواجب باقٍ بالضرورة، فلا بدَّ أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر؛ لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهرٌ، وليس عبارة عن الوجود بل زائد عليه؛ لأن الوجود متحقق دون البقاء في الموجودات كما في أول الحدوث، بل يتجدد بعده في الموجودات صفة هي البقاء.

وأجيب: بأنه لا يعقل من البقاء إلا استمرار الوجود، ولا معنى لذلك سِوَى الوجود مع الزمان الثاني، وبالنقض بالحدوث فإن البقاء حصل بعد أن لم يكن، والحدوث زال بعد أن كان؛ لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عندهم لا مسبوقية الوجودية، فلو دلَّ ما ذكروه في البقاء على كونه وجوديًّا زائدًا لكان الحدوث أيضًا كذلك؛ لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة، ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بدَّ وأن يكون حادثًا، مع أنهم معترفون بأن الحدوث ليس أمرًا زائدًا.

وبالحل بأن تجدد الاتصاف بصفةٍ لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى

مع الحادث، وكذا زوال الاتصاف لا يقتضيه، وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات، وزوال ذلك الاتصاف كما في شرح المواقف، وسيأتي تحقيقه.

الرابعة: أن القدم ليس صفة وجودية زائدة، فإنه تعالى قديمٌ بنفسه لا بقدمٍ زائدٍ على ذاته، واختاره عامة المتكلمين خلافًا للإمام عبد الله بن سعيد القطان متمسكًا بأن القديم قد يُطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد، والجسم لا يُوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده، فقد تجدد له القدم بعدما لم يكن، فيكون موجودًا زائدًا على الذات، فكذا قدم الباري تعالى الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة.

وأجيب: بما مرَّ وبأنه إن أراد به ما لا أول له فسلبيٌّ، لا يُتصور كونه وجوديًا، وإن أراد أنه صفةٌ لأجلها لا يختص الباري بحيزٍ كما فسَّره الأستاذ أبو إسحاق مع بُعْدِهِ جدًّا عن دلالة زيادة القِدَم عليه، فكذلك يكون أمرًا سلبيًّا؛ إذ مرجعه حينئذٍ على وجوده لا في حيِّزٍ، وإن أراد غيرهما فلا بدَّ من تصويره.

الخامسة: أن الإدراك ليس صفة زائدة، بل هو من العلم في حق الباري تعالى، واختاره عامة المتكلمين خلافًا لأبي بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة، متمسكين في كون إدراك الشم والذوق واللمس صفة لله تعالى مغايرة للعلم، بأنه لا يتعلق بما مضى بخلاف العلم، وأنه إدراكٌ سادسٌ لمخالفته لسائر الإدراكات، وعدم قيامه مقام شيء منها، فإنه إنما ذلك لو كان ما ثبت لبعض أنواع الجنس ثابتًا للآخر، وليس كذلك كما في المنائح.

وأجيب: بمنع خروجه عن جنس العلوم؛ لأنه لا إنفكاك للإدراك عن العلم، وأن حكم العلة وهو عدم تأثيره في متعلقة ثابتٌ له، فكان هو هو.

والمراد أنه لا يقضي بوجود صفة حقيقية زائدة على ما ذكر من الصفات سِوَى المتشابهات، كما سيشير إليه بيانه في التفصيلات، واختاره المحققون الأثبات لعدم الدليل على الإثبات، وهو الحق كما في الأبكار للآمدي.

وأما جواز اتِّصافه تعالى بصفةٍ أخرى فقد ذهب إليه الأكثرون؛ إذ لا يلزم عنه لذاته محال، ولا معنى للجائز إلا هذا.

وذهب بعضهم إلى نفيه محتجًا بأنه لا دليل عليه، وأنه إن كانت الصفة صفة نقص امتنع اتصافه بها، وإن كانت صفة كمال كان عدمه في الحال نقصًا.

وأجيب: بأنه لا سبيل إلى نفي الدليل بغير البحث والسَّبر وهو غير يقينيٍّ، وإن كان منتفيًا فلا يلزم منه عدم المدلول في نفسه، ولأنه إنما يلزم النقض بتقدير عدمها، ولا يلزم ذلك من الجواز، بل غاية ذلك أنا لا نحكم بها قطعًا؛ لعدم الظفر بالدليل.

وأشار الإمام إلى بيان عدم المغايرة والانفكاك في تلك الصفات، ومخالفتها لصفات المخلوقات في تحقيق صفات ذكرت فيه:

الصفة الأولى:

(ص): (وقال في الفقه الأكبر: كان الله عالمًا في الأزل بالأشياء قبل كونها وخلق الأشياء لا من شيءٍ، يعلم لا كعلمنا يعلم المعدوم في حال عدمه معدومًا، العلم صفة حقيقية ذات إضافة، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده، ويعلم الموجود في حال وجوده موجودًا، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه، ويعلم اللهُ القائم في حال قيامه قائمًا، فإذا قعد فقد علمه قاعدًا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علمٌ آخر، لم يزل ولا يزال عالمًا بعلمه، والعلم صفته في الأزل).

(ش): ما أشار إليه **(وقال في الفقه الأكبر: كان الله عالمًا في الأزل بالأشياء)** من الموجودات، ومما هو مُشاء الوجود في الجملة، **(قبل كونها)**: أي وجودها، فأشار إلى أن علمه تعالى ثابتٌ في الأزل للكليات والجزئيات وكذا للمعدومات، وكذا للمستحيلات كما سيشير إليه إطلاقه[1].

وفيه ردٌّ على من نفى علمه بغيره متمسكًا بأن العلم بالشيء غير العلم بغيره، فلو عُلِمَ غيره يكون له بحسب كل معلومٍ علمٌ على حدة، فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهيةٍ، وعلى من نفى علمه بغير المتناهي متمسكًا بأن المعقول متميزٌ عن غيره، وغير المتناهي غير متميزٍ عن غيره، وإلا لكان له حدٌّ به يتميز عن الغير، فإذا كان له حدٌّ وطرفٌ فليس غير متناهٍ.. هذا خلف.

وعلى من نفى علمه بالجزئيات المتغيرة من جمهور الفلاسفة متمسكين بأنه إذا عُلِمَ مثلاً أن زيدًا في الدار الآن ثم خرج زيدٌ عنها، فإمَّا أن يزول ذلك العلم ويُعلم أنه ليس في الدار، أو يبقى ذلك بحاله، والأول يُوجب التغيير، والثاني يُوجب الجهل، وكلاهما نقصٌ يجب تنـــزيهه عنه.

وعلى من نفى علمه بالجميع متمسكين بأنه لو علم كل شيءٍ، فإذا علم شيئًا علم علمه به، وكذا علم علمه بعلمه به، ويلزم التسلسل كما في المواقف وغيره، وأشار إلى ذلك كله بإطلاق الأشياء، وإلى الأجوبة فيما سيأتي، وأشار إلى إثبات شمول العلم لجميع الأشياء من غير تغير من التعلق بالمتغيرات، وإبطال ما تمسك به النافون من الشبهات،

---

(١) انظر: الشرح الميسر (١/٢٩).

فقال فيه: (**وخلق الأشياء لا من شيءٍ**): أي أبدع أصول الأشياء لا من سبق مادة ولا مدخلية شيء آخر، وتأثيره في خلقها كما دلَّ عليه العموم بالوقوع في سياق النفي، ففيه إشارةٌ إلى إثبات علمه الشامل لجميع الأشياء بوجوهٍ:

الأول: إثباته بخلقه للأشياء، فإنه يقتضي معلومية الأشياء قبل أن تُخلق.

الثاني: أنه يدل على قدرة الخالق: أي كونه فاعلاً بالقصد والاختيار؛ لأن الخلق إيجاد عن عدم، ولا يُتصور الفعل بالقصد والاختيار إلا مع العلم بالمقصود.

الثالث: أن الخلق البديع يدل على علم الخالق.

وتقريره: أن خلقه تعالى وأفعاله متقنٌ مشتملٌ على الصنع الغريب والترتيب العجيب، وكل من كان فعله كذلك فهو عالمٌ، أما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق والأنفس، وارتباط العلويات بالسفليات، وما أعطى الحيوانات من الأسباب، والآلات المناسبة لمصالحها، وما أعطى النحل والعنكبوت من العلم، بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة، كما دلَّ قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتا﴾ [النحل: ٦٨]، وأما الكبرى فضرورية.

وقد ينبه عليها بأن من رأى خطوطًا حسنة أو سمع ألفاظًا عذبة تدل على معانٍ دقيقة جزم بأن مصدرها عالم، وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرر والتكثر على أن التصور ضروري، وهو كافٍ في المقصود، وفيه تصريحٌ بما مرَّت الإشارة إليه من نفي قدم الهيولى، كما قالت الفلاسفة، ونفي كون إحداث الحوادث متوقفًا على استعدادات متعاقبة، وكون كل سابقٍ شرطًا للاحقٍ، ونفي إسناد الحوادث في عالم العناصر إلى العقل العاشر كما زعموا، وتصريح بكون أصول الأشياء مستندة إلى الله تعالى خلقًا من غير واسطةٍ فيه، وإشارة إلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ [الملك:١٤]، وقوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ﴾ [البقرة:١١٧].

(**يعلم لا كعلمنا**)؛ لأن علمه تعالى ذاتيٌ قديمٌ، كاملٌ منـــزهٌ عن المعارضة، وعلمنا عرضٌ محدثٌ قاصرٌ معارضٌ بالوهم في بعض أحكامه، (**يعلم المعدوم في حال عدمه معدومًا**)؛ لتعقل المعدومات والممتنعات من غير اقتضاء الثبوت في الجملة كما مرَّ، أو لتحقق صورته بل صورة الممتنعات أيضًا عنده تعالى، بمعنى تحقق أمر يناسبه لو وجد، ولتميز كل فردٍ من العدم عن الآخر بحسب العلم؛ لكون (**العلم صفة حقيقية ذات

إضافةٍ)، فلا يتحقق بلا إضافةٍ ما على أصول المتكلمين[1].

وأما التميز فلِمَا في شرح المواقف أن في نفي الوجود الذهني يتصور ما هو معدومٌ مطلقًا، لا وجود له خارجًا ولا ذهنًا، مع أنه يتصف بالامتياز، فالمعدومات متمايزة.

ظنٌّ وفي الاعتماد أنا نميز بين الممتنعات مع أنها ليست بذواتٍ وماهياتٍ، فلا إشكال كما.

وأما تحقق الصورة فلِمَا في شرح العقائد العضدية أنه لا بأس بقيام الممكنات: أي صورها بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى على أصول المتكلمين، فإن الممكنات بحسب هذا الوجود متحدة.

وفي المقاصد: المتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافة أو صفة ذات إضافة، فأشكل العلم بالمعدومات سيما الممتنعات؛ إذ لا تعقل الإضافة إلى ما لا تحقق له أصلاً، ولزم في التفصي القول بالصورة في الكل؛ لما أن الإدراك معنى واحد، ومعناها عند القائلين بالوجود الذهني أن للمعدوم وجودًا غير متأصلٍ، وهي من حيث المقام علمٌ، ومن حيث الذات معلومٌ، بخلاف الموجود فإن العلم ما قام بالعالم، والمعلوم ما في الخارج.

وفصَّله في شرح المقاصد وغيره، وأشار إليه في قوله: **(ويعلم أنه)**: أي المعدوم، **(كيف يكون)**: أي على أي حالٍ يُوجد، **(إذا أوجده)** عند تعلق إرادته وقدرته وتكوينه، فإنه تعالى علمٌ في الأزل، عدم العالم في الأزل، وعلم وجوده فيما لا يزال، وفناءه بعد ذلك، وأنها بالنظر إلى التعلقات علومٌ ثابتةٌ أزلاً وأبدًا، لم يلزم فيها بأنه يبقى الآن علمه في الأزل بأنه معدومٌ، لا الجهل ولا الجمع بين الاعتقادين المتنافيين؛ لشمول علمه تعالى لكلٍ من الحالين، فإن إبداع المبدعات يمتنع إلا من العالم بالموجودات قبل وجودها، بأنه سيكون وقت كذا؛ ليقصده في وقتٍ شاءه فيه، وبعد وجودها علمًا جزئيًا أيضًا؛ ليجعلها مطابقة لما شاء، وبالممتنعات لئلاً يقصد ما ليس مما يشاء، وبالمعدومات ليميز بينها، ويخلق منها ما يشاء كما في التعديل، وأشار بالاقتصار على الكيف في مقام البيان إلى أن المعلوم يتميز بالأحوال المختصَّة به، لا يتوقف على التميز بالحدِّ والطرف، فوجب كون المعلوم المتميز ذا حدٍّ ونهايةٍ يمتاز به عن غيره، فما تمسك به نفاة علمه تعالى بغير المتناهي ممنوع، وإنما يكون كذلك أن لو توقف العمل على التميز بالحد والنهاية وهو

(١) انظر: الشرح الميسر (١/٢٤)، وشرح الطحاوية (ص١١٧).

ممنوعٌ، (**ويعلم الموجود في حال وجوده موجودًا**)؛ لعلمه بوجود العالم وكل فرد منه في حال وجوده، (**ويعلم أنه كيف يكون فناؤه**)، إذا أفناه بإرادته تعالى: أي يعلم في الأزل جميع الذوات وجميع الصفات الدائمة والزائلة بأوقات حدوثها وأوقات زوالها، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

وفيه إشارةٌ إلى رد ما ذهب إليه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم وتبعهما أبو الحسين البصري: أن علمه تعالى بالجزئيات الحادثة يحدث عند حدوثها، ويزول عند زوالها، ويحدث علم آخر، وأن ذاته تعالى إنما تقتضي كونه عالمًا بالمعلومات بشرط وقوعها، وأما في الأزل فإنما يعلم الماهيات والحقائق الكلية، متمسكين بأنه لو علم في الأزل جميع الكائنات لكان ما علم وقوعه واجبًا، وما علم عدمه ممتنعًا، ولا قدرة على الواجب والممتنع، فيلزم ألا يقدر على كل شيءٍ، وسيأتي جوابه وأوضحه بما يجري في الأشخاص أيضًا، فقال فيه: (**ويعلم اللهُ**) الشخصَ، (**القائم في حال قيامه قائمًا**)؛ لشمول علمه لجميع المعلومات؛ لأن الموجب للعلم ذاته تعالى، وللمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها، ونسبة الذات إلى الكلٍ سواء، فذاته تقتضي كونه عالمًا بجميع المعلومات لا بشرطٍ، (**فإذا قعد فقد علمه قاعدًا في حال قعوده**)، وفيه إشارةٌ إلى أنه تعالى عالمٌ بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها بخصوصها، وإليه أشار بعلمه بالقائم والقاعد في حالهما من غير تغيرٍ في العلم؛ لشموله لجميع الأشياء ودوامه، وإلى الردِّ على الفلاسفة الذاهبين إلى أنه يعلمها، لا من حيث إن بعضها واقعٌ الآن، وبعضها في الماضي، وبعضها في المستقبل، كعلم أحدنا بالحوات المختصَّة بأزمنة معينة، فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير، بل يعلمها علمًا متعاليًا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتًا أبدًا، وأشار إلى الجواب عنه وعما تمسَّك به القائلون بحدوث علمه بالجزئيات بقوله فيه: (**من غير أن يتغير علمه**) بأن يزول (**أو يحدث له علمٌ آخر**)، فأشار إلى منع لزوم التغير في العلم من تعلقه بالجزئيات المتغيرة، بل التغير إنما هو في الإضافة والتعلق؛ لأن العلم صفة حقيقية ذات إضافة، يتغير بإضافته فقط في تعلقه بالمتغيرات، وهو مفهومٌ اعتباريٌّ يجوز التغير فيه.

والحاصل: أن تعلق علمه تعالى بالمتجددات على وجهين:

الأول: تعلقه بأنها ستوجد أو ستعدم: أي علمه بوجود كل منها مقيدًا بوقت وجوده وبعدمه كذلك.

والثاني: تعلقه بأنها وجدت الآن أو قبل هذا، وكل من هذين التعلقين متناهٍ، متغير بتناهي المتجددات، وتغيرها من غير إيجابٍ تغير في صفة العلم، ولا تغير أمر حقيقي في

ذاته، بل يوجب تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات، ولا محذور فيه؛ لأن التعلق أمرٌ اعتباريٌّ، فلا يرد عليه أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وُجد بالضرورة، كما ظنَّه أبو الحسين البصري، وبيَّنه بقوله: (لم يزل ولا يزال عالمًا بعلمه)، لا بالذات ولا بحضور نفس الممكنات، (والعلم) الشامل لجميع الأشياء من الكليات والجزئيات، كما دلَّ الإطلاق (صفته) القائمة به (في الأزل)، لا صورة مجردة غير قائمة بشيءٍ، ولا حادث بحدوث الجزئيات؛ لأنه يستلزم عدم كونه تعالى عالمًا في الأزل بأحوال وجودات الحادث وهو تجهيلٌ، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، فأشار إلى أنه لو حدث العلم بالجزئيات لزم نقصان الصفة في الأزل، ومحلية الحوادث، والعلم بالوقوع في الأزل تبع الوقوع في الماهية وحكاية له، وهو تابعٌ للقدرة فلا يصير مانعًا لها، وإلا لزم التغير عليه عند تحقق الماهية، وهو عليه محالٌ، كما في الصحائف وغيره.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: ردّ ما ذهب إليه المعتزلة والفلاسفة من أنه تعالى عالمٌ بالذات لا بعلمٍ، وكذا في سائر الصفات.

الثانية: رد ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة من كون علمه بالممكنات حضوريًا، فإن العلم الحضوري في المشهور هو المعلوم بعينه بالذات، ومتحد معه في الوجود العيني، فيلزم كون علمه بالممكنات حضور عين الممكنات، وعدم شموله للمعدومات والمستحيلات.

الثالثة: ردّ ما ذهب إليه بعضهم من كون علمه بها منطويًا في علمه بذاته.

الرابعة: رد ما ذهب إليه بعضهم من كون علمه صورًا مجردةً غير قائمةٍ بشيءٍ، وهي المثل الأفلاطونية.

الخامسة: منع كون العلم نسبة محضة كما ذهب إليه كثيرٌ من المتكلمين، وتمسَّك به نفاة علمه بنفسه من الدهرية، ونفاة علمه مطلقًا من قدماء الفلاسفة، بل هو صفةٌ حقيقيةٌ ذات نسبةٍ إلى المعلوم، ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة، والشيء يُنسب إلى ذاته نسبة علمية، فإن التغير الاعتباري كافٍ لتحقق هذه النسبة.

وإليه أشار بقوله: والعلم صفته في الأزل.

السادسة: أن علمه بعلمه نفس علمه.

وإليه أشار بقوله: «عالمًا بعلمه»، فلا يلزم التسلسل في علمه بالجميع المستلزم لعلمه بعلمه، كما تمسَّك به نفاة علمه بالجميع.

السابعة: أن العلم وكذا سائر الصفات ليست من الأمور الاعتبارية مثل الحدوث والإمكان، بل من الأمور العينية الثابتة في الأزل، وإليه أشار بقوله: والعلم صفته في الأزل، فلا يرد النقض بمثل الموجود والواجب كما ظنَّ.

الثامنة: أن العلم واحد، تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته دون ذاته، وإليه أشار بإفراد العلم، وتكثير التعلقات بلا نهايةٍ غير مستحيلٍ، كما تمسَّك به نفاة علمه تعالى بغيره، وبالجميع؛ لأنها أمورٌ اعتباريةٌ لا يستحيل التسلسل فيها.

(ص): (**ويقدر لا كقدرتنا، لم يزل ولا يزال قادرًا بقدرته، والقدرة صفته في الأزل**[1])

(ش): **الصفة الثانية**: ما أشار إليه بقوله: (**ويقدر**) على جميع الممكنات كما دلَّ الإطلاق، والتقييد بالممكنات لما مرَّ من كون القدرة صفة مؤثرة وفق الإرادة، وهي لا تتعلق بغير الممكنات (**لا كقدرتنا**)؛ لأن قدرته تعالى شاملة للمكنات وغير متناهيةٍ، بمعنى أنها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها؛ لأن ذلك عجزٌ ونقصٌ، ولأن كثيرًا من مخلوقاته أبدية كنعيم الجنان، وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والإمكان، والمقتضي للقادرية هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ولا انقطاع لهما بخلاف قدرة المخلوقات، وفي كونه تعالى قادرًا على جميع الممكنات، بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، لا يفترق عن الموجب افتراقًا ظاهرًا، فإن الموجب هو الذي يجب صدور الفعل عنه بحسب مشيئته، وعدم الصدور غير ممكنٍ، لكن هو بحيث إذا لم يشأ لم يفعل، وصدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين، فيتحقق صدق هذه وإن امتنع عدم المشيئة منه، فالمبحوث عنه أنه تعالى قادرٌ، بمعنى أنه يصح منه الفعل، ويصح منه الترك بالنظر إلى نفس القدرة، فلا ينافي ذلك وجوب الفعل مع انضمام الإرادة.

وأشار الإمام إلى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات، بمعنى صحة الفعل والترك، وعدم انفكاكها عن الذات، والرد على المخالفين بقوله: (**لم يزل ولا يزال قادرًا بقدرته**) الشاملة لها، (**والقدرة صفته في الأزل**): أي صفته الحقيقية التي لا تنفك عن الذات الواجب الوجود.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن القدرة بمعنى صفة أزلية تؤثر وفق الإرادة في أحد طرفي المقدورات من

---

(١) انظر: الشرح الميسر (١/ ٢٤).

الفعل والترك في جميع الممكنات، لا بمعنى القادرية التي هي من الأحوال، ولا مختصَّة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة، وإليه أشار بإطلاق القدرة وبيان كونها صفة أزلية.

الثانية: أنه تعالى قادرٌ مختارٌ يفعل في وقتٍ، ويترك في آخرٍ بحسب إرادته، لا موجب بالذات، وإليه أشار بقوله: لم يزل ولا يزالُ قادرًا بقدرته، واختاره عامة المتكلمين، واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أنه صانعٌ قديمٌ تستند إليه الحوادث وفاقًا، وكل من هذا شأنه فهو قادرٌ مختارٌ يفعل في وقت بحسب إرادته، ويترك في آخر كذلك، سواء كان استنادها بواسطةٍ أو لا؛ لما ثبت من امتناع تعاقب الحوادث وجزئيات الحركات إلى ما لا نهاية له كما مرَّ، فلا يرد أن استنادها إليه تعالى بواسطة حركات متعاقبة معدَّة للحوادث في وقتها، فاستنادها إليه بالإيجاب.

الثاني: أنه لو كان موجبًا مع أنه صانعٌ لكان العالم لازمًا؛ لأن أثر الموجب كذلك، فحينئذٍ يكون ارتفاعه مستلزمًا لارتفاع الواجب؛ لأن ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزومٍ، لكن ارتفاع الواجب تعالى ممتنعٌ، فلا يكون العالم أثرًا لازمًا له، فلا يكون موجبًا، فإن الموجب علّة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على غيره أصلاً اتفاقًا، فيلزم المعلول، فلا يرد أن أثر الموجب قد يتخلف عنه لفقد شرط أو وجود مانع.

الثالث: أن الفلك بسيط على رأي القائلين بالإيجاب، فاختصاص بعض منه بالقطبية وبعض بالمنطقية، واختصاص الكواكب في بعض موضع منه دون آخر لا يمكن أن يُستند إلى غير المختار القادر.

الرابع: أنه لو كان موجبًا لا يكون مستندًا إلى طبيعة الفلك؛ لبساطته، فيكون مستندًا إلى صانعٍ قادرٍ مختارٍ حكيمٍ، وكذا اختلاف الأعضاء في الحيوان، وتخصيص كل جزءٍ بعضوٍ وبصورةٍ دون أخرى لا يمكن أن يُستند إلى غير المختار القادر.

الخامس: أنه لو كان موجبًا ولم يتوقف تأثيره على شرطٍ حادث، فيلزم قِدَم العالم، وإن توقف على وجوده يلزم اجتماع حوادث لا نهاية لها وهو محالٌ، وإن توقف على عدمه فيلزم حوادث لا أول لها وهو باطلٌ؛ لأن جملة الحوادث إلى الطوفان إذا أطبقت بما مضى إلى يومنا هذا، فإن لم يوجد في الثاني ما ليس بإزائه شيء في الأول تساوى الزائد والناقص، وإن وجد فقد انقطع الأول، والثاني إنما زاد عليه بمتناهٍ، فيكون متناهيًا كما في المصباح للبيضاوي.

الثالثة: الرد على الفلاسفة المنكرين؛ لكونه تعالى قادرًا مختارًا، القائلين بأنه تعالى

موجب بالذات: أي يجب أن يصدر عنه الفعل، متمسكين فيه بوجوه:

الأول: أن الواجب عالم بكل المعلومات، وخلاف ما علم محال، فمعلوم الوجود واجب، ومعلوم العدم ممتنع، وذلك يقتضي كونه موجبًا.

وأجيب: بأن العلم بالوقوع تابع للوقوع في الماهية، وهو تابع للقدرة فلا يكون مانعًا لها.

الثاني: أنه لو كان مختارًا فلا يخلو من أن يكون الفعل أولى به من الترك أولاً، فإن كان يكون حصوله كمالاً له فيكون في ذاته ناقصًا مستكملاً به، وإن لم يكن كان عبثًا، وهو غير جائزٍ على القادر الحكيم.

وأجيب: بأن القاصد قد يقصد إلى الشيء لكونه أولى بالنسبة إليه؛ لاستكماله به، فيكون ناقصًا بذاته، وقد يقصد إلى أولى الطرفين لا بالنسبة إليه، بل في نفس الأمر؛ لضرورة أحد الطرفين؛ إذ لا بدَّ وأن يفعل أو يترك، وحيئنذٍ يكون اختيار الأولى عين الحكمة والكمال، فحينئذٍ لو أُريد به الأولوية بالمعنى الأول فلا نسلم أنه لو لم يكن أولى لكان عبثًا، بل يكون أولى بالمعنى الثاني، وإن أريد الثاني فلا نسلم أنه لو كان أولى لكان مستكملاً كما في الصحائف.

الثالث: أن مؤثرية الواجب إن كان لذاته أو لصفةٍ قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه، وإذا وجب المؤثرية بدوامه كان موجبًا لا مختارًا، وإن كان لصفةٍ حادثةٍ عاد الكلام في أن مؤثرتيه فيها إما لذاته أو لصفةٍ قديمةٍ أو حادثةٍ، ويلزم إما دوام المؤثرية أو التسلسل، والثاني باطلٌ فتعين الأول.

وأجيب: بأنه لِمَ لا يجوز أن تكون المؤثرية لصفةٍ قديمةٍ وهي الإرادة؟! ولا يلزم دوام المؤثرية؛ إذ الإرادة قد تسبق على التأثير.

الرابع: أن الواجب إذا استجمع جميع ما لا بدَّ منه في التأثير وجوديًا كان أو عدميًا امتنع الترك، وإن اختلَّ شيءٌ منها امتنع منه الفعل، فلا يكون قادرًا على الفعل والترك.

وأجيب: بأن وجوب الفعل أو الترك باختياره وقصده لا ينافي قادريته.

الخامس: أنه لو كان قادرًا ومختارًا، فإما أن يكون مخلوقه في الأزل ممكنًا أو لا، ولا سبيل إلى شيءٍ منهما؛ أما الأول فلأنه لو كان ممكنًا لجاز وقوعه في الأزل، وذلك محالٌ؛ لأن فعل القادر يمتنع أن يكون أزليًا؛ وأما الثاني فلأنه لو لم يكن ممكنًا في الأزل ثم صار ممكنًا فيما لا يزال يلزم انقلاب الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وهو محالٌ.

وأجيب: بأنه لا يلزم من كونه ممكنًا في الأزل بحسب الذات جواز وقوعه، وإنما يلزم

ذلك أن لو لم يكن ممتنعًا بالغير والأمر كذلك؛ لكونه فاعلاً قادرًا، يتوقف إيجاده على إرادته وتخصيصه بوقت وقوعه، وأشار إلى بيان كون قدرته شاملة لجميع الممكنات لا مختصَّة ببعض الممكنات كما زعمه المعتزلة.

(ص): (وقال في الفقه الأبسط: ويقال للقدري: أرأيت أنه لو شاء الله أن يخلق الخلق كلهم مطيعين مثل الملائكة هل كان قادرًا، فإن قال: لا فقد وصف الله تعالى بغير ما وصف به نفسه؛ لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام:١٨، ٦١]، وإن قال: هو قادرٌ يُقال له: أرأيت لو شاء الله أن يكون إبليس مثل جبريل في الطاعة أما كان قادرًا لمقدوريته وإمكانه في نفسه، فإن قال: لا فقد ترك قوله ووصفه تعالى بغير صفته).

(ش): (و) بيَّن شمولها لذلك فـ(قال في الفقه الأبسط: ويقال للقدري) النافي شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات بطريق المعارضة والإلزام على الوجه الكلي الأقرب للالتزام: (أرأيت): أي أخبرني، فإن العرب أخرجت الكلمة عن معناها بالكلية، واستعملتها في ذلك كما قال أبو الحسن الأخفش كما في البحر (أنه لو شاء الله أن يخلق) ويُوجد (الخلق) من ذوي العقول (كلهم) حال كونهم (مطيعين)، ممتثلين لأوامره، منتهين عن نواهيه، (مثل) امتثال (الملائكة) حيث لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يُؤمرون، (هل كان قادرًا) على ذلك؟ (فإن قال: لا) كان قادرًا عليه، (فقد) نسب إليه العجز والنقص، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، و(وصف الله تعالى بغير ما وصف به نفسه) من كمال قدرته وشمولها لجميع الممكنات؛ (لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام:١٨،٦١])، حيث دلَّ على الفوقية بالقهر والقدرة على جميع الممكنات والمبدعات، من العلويات والسفليات، والذات والصفات كلها، وكونها مقهورة تحت قهر الله تعالى مسخَّرة بتسخيره، (وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعام:٦٥])، حيث دلَّ على كونه تعالى قادرًا على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة، وهو نوعٌ آخرٌ من الدلائل الدالة على كمال قدرته تعالى كما في التفسير الكبير.

(وإن قال: هو قادرٌ) على إيجاد الخلق كلهم مطيعين[1].

(يُقال له) في إلزامه في الوجه الجزئي؛ لكونه أظهر في الإلزام، وأدفع لاحتمال تأويل في الكلام: (أرأيت لو شاء الله) وتعلق مشيئته الأزلية (أن يكون إبليس)، ويخلق في

---

(١) انظر: الشرح الميسر (١/ ١٥٠).

أفعاله واختياره مطيعًا لله تعالى في جميع أوامره، (**مثل جبريل في الطاعة**) لجميع ما يُؤمر من الله تعالى، (**أما كان**) الله على ذلك (**قادرًا**)!! صحيحًا منه ذلك الفعل وتركه؛ (**لمقدوريته وإمكانه في نفسه، فإن قال: لا**) كان قادرًا على أن يوجده كذلك، (**فقد ترك قوله**) عن اعترافه بقدرة الله تعالى عن إيجاد الخلق كلهم مطيعين خوفًا من شناعة الإلزام، (**ووصفه تعالى بغير صفته**) من كمال قدرته ونفاذ قهره وتسخيره، فعاد في الكفر بنسبة العجز والنقص إليه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، فأشار إلى الردِّ على المعتزلة المخالفين في شمول قدرته تعالى على أبلغ وجه وآكده، فمنهم عباد وأتباع القائلون بألا يقدر على ما علم أنه لا يقع؛ لاستحالة وقوعه.

وأجيب: بأن مثل هذه الاستحالة لا تنافي المقدورية؛ لكونه امتناعًا بالغير، وإليه أشار بقوله: لو شاء الله أن يكون إبليس مثل جبريل في الطاعة أما كان قادرًا؟

ومنهم أبو القاسم الكعبي وأتباعه القائلون: بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك: أي الله تعالى الجوهر إلى حيِّزٍ، وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان، متمسكين بأن فعل العبد إما تواضع أو عبث أو سفه بخلاف فعل الرب.

وأجيب: بمنع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية، ولو سَلِمَ فالمقدور في نفسه حركات وسكنات تلحقه هذه الأحوال والاعتبارات بحسب قصد وداعية، وليست من لوازم الماهية، فانتفاؤها لا يمنع التماثل.

ومنهم النظام وأتباعه القائلون: بأنه لا يقدر على خلق الجهل والظلم وسائر القبائح، متمسكين بأنه لو كان خلقها مقدورًا لجاز صدورها عنه، واللازم باطل لإفضائه إلى السفه إن كان مع العلم بقبحه والجهل إن لم يكن.

وأُجيب: بأن القدرة عليها لا تنافي امتناع صدورها عنه نظرًا إلى وجود الصارف وعدم الداعي وإن كان ممكنًا في نفسه.

ومنهم الجبائي وأتباعه القائلون: بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد، متمسكين بأنه لو صح مقدور بين قادرين لصحَّ مخلوق بين خالقين؛ لأنه يجب وقوعه بكلٍّ منهما عند تعلق الإرادة؛ لوجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي، وامتناع اجتماع مؤثرين على أثرٍ واحدٍ.

وأُجيب: بأنه إنما يتم خلوص القدرة، والداعي لو لم يكن تعلق القدرة والإرادة للآخر مانعًا، ولو سَلِمَ فيجوز أن يكون واقعًا بهما جميعًا لا بكلٍّ منهما ليلزم المحال، وإلى ذلك كله أشار بالمقايسة.

وفي المقام إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن تلك الصفات صفاتٌ حقيقيةٌ، وليست من الأحوال كالعالمية والقادرية وغيرهما كما زعمه المعتزلة، وإليه أشار ببيان الصفات.

الثانية: أن الصفات الحقيقية باقية ببقاء الذات، فإنه بقاء للذات والصفات، فعلمه تعالى وقدرته وسائر صفاته لا يحتاج إلى بقاء مغاير يقوم به؛ لما مرَّ أن البقاء هو الوجود مع الزمان الثاني، وليس صفة زائدة.

وإليه أشار بقوله: عالمًا بعمله، والعلم صفته في الأزل، وقوله: قادرًا بقدرته، والقدرة صفته في الأزل، واختاره عامة المتكلمين، واستدلوا بأنها ليست غير الذات ومنفكًّا عنها، فبقاء الذات بقاء لها، بخلاف بقاء الجوهر، فإنه لا يكون بقاء لأعراضه لكونها مغايرة له.

وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله بعدما أثبت الصفات الحقيقية: إن الله عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته؛ تنصيصًا على دفع وهم المغايرة، والاحتياج إلى بقاء مغاير لبقاء الذات.

والاعتراض بأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه، قادرة بقدرته إلى غير ذلك، مدفوع بأن ذلك فرع صحة الاتصاف، وقد صحَّ كون العلم مثلاً باقيًا، بخلاف كونه قادرًا.

الثالثة: الرد على المعتزلة القائلين بأن الصفات لو كانت باقية فيلزم قيام العرض بالعرض؛ إذ البقاء عرضٌ.

وقد يُجاب بأنه إن أريد بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نسلم وجود البقاء، وإن أريد المعنى القائم بغيره مطلقًا وجوديًّا كان أو عدميًّا فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض، ألا ترى أن كل عرضٍ متصف بالبقاء في زمانٍ ما اتفاقًا، فكيف يُقال باستحالته، وبأن الصفة باقية ببقاءٍ هو نفسها؟ فالعلم مثلاً صفةٌ للذات، بها يكون الذات عالمًا، وبقاء لنفسه به يكون هو باقيًا، كما أن بقاء الله تعالى بقاء له، وبقاء للبقاء، وهو رواية أيضًا عن الأشاعرة، واختاره الأستاذ وبعض أصحابنا كما في التسديد والاعتماد.

(ص): **(ويرى لا كرؤيتنا الأشياء).**

(ش): الصفة الثالثة: ما أشار إليه بقوله في الفقه الأبسط: **(ويرى لا كرؤيتنا الأشياء)**؛ لأنا نحتاج إلى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا، وذات الباري تعالى منـــزهةٌ عن القصور، فيحصل له بلا آلةٍ ما لا يحصل لنا إلا بها، فرؤيته تعالى خلاف رؤيتنا، وفيه إشارةٌ إلى أن رؤيته تعالى تتعلقُ بالموجودات دون المعدومات، كما صرَّح به صاحب التلخيص

والكفاية، واختاره عامة المتكلمين، واستدلوا عليه بأن الرؤية إنما تتعلق بما يصح أن يكون مرئيًّا، والمعدوم في حال عدمه ليس كذلك، فلا تتعلق به إلا بعد وجوده، ولا يلزم نقص فيها بعدم التعلق بالمعدومات، كعدم تعلق السمع بالألوان، ولا يلزم التغير في الصفة نفسها عند تعلقها بالموجودات، بل هي في التعلق كسائر الصفات كما في الاعتماد، وإلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ [العلق:١٤]، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١].

(ص): **(ويسمع لا كسمعنا).**

(ش): الصفة الرابعة: ما أشار إليه بقوله في بعض نسخ الفقه الأكبر: **(ويسمع لا كسمعنا)** للأصوات، وفي سوقها مساق الثابت المفروغ عن إثباته من الضروريات، أشار إلى أن كونه تعالى سميعًا بصيرًا مما عُلم بالضرورة من دين نبينا ﷺ، والقرآن والحديث مملوء منه بحيث لا يمكن إنكاره، والإجماع منعقدٌ عليه، فلا حاجة للاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية، وأنه لما دلَّت القواطع العقلية والنقلية على أنه تعالى منـــزهٌ عن الآلات ثبت أن رؤيته وسمعه خلاف رؤية المخلوقين وسمعهم؛ لاحتياجهم إلى الآلة بسبب عجزهم وقصورهم، بخلاف ذاته تعالى.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: الرد على النافين للسمع والبصر عنه تعالى، متمسكين بأنهما لتأثر الحاسة عن المسموع والمبصر، أو مشروطان به كسائر الإحساسات، وإنه محالٌ في حقه تعالى، وبأن إثبات السمع والبصر في الأزل، ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول.

وأجيب: بمنع المقدمة الأولى؛ إذ لا يلزم من حصولهما مقارنًا للتأثر فينا، كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به، وإن سلمنا أنه كذلك فلا نسلم أنه في الغائب كذلك، فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا، فجاز ألا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطًا به، وجاز أن يكون ثابتًا له في الأزل بلا وجود مسموع ولا مبصر فيه، وإليه أشار بقوله: لا كرؤيتنا، لا كسمعنا.

الثانية: أن كلاً منهما صفة قديمة لها متعلقات حادثة: كالعلم والقدرة، وإليه أشار بسوقهما مساق سائر الصفات.

الثالثة: كونهما صفتين مغايرتين للعلم كما دلَّ العطف؛ لورودهما بصيغة المشتقات من الصفات الدالة على ما يلزم معانيها المصدرية من الأمور العينيات، وقيامها بالذات بالاستقلال كسائر الصفات، وللفرق البديهي بين علمنا بشيءٍ علمًا تامًا جليًّا وبين

إبصارنا إياه، فإنا نعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمرٍ زائدٍ مع حصول العلم فيهما، وكذا حال السمع.

وإليه أشار بقوله: بالسوق مساق الصفات، والتعرض لرؤيتنا وسمعنا بعد ذكر العلم الشامل للمعلومات.

الرابعة: الرد على الفلاسفة الإسلامية، والأشعري ومتبعيه، وبعض المعتزلة القائلين بإرجاع السمع إلى العلم بالمسموعات، والبصر إلى العلم بالمبصرات، كما في المحصل والمواقف كما مرَّ تفصيله.

(ص): **(ويتكلم لا ككلامنا؛ نحن نتكلم بالآلات من المخارج والحروف، والله متكلمٌ بلا آلةٍ ولا حرف؛ فصفاته غير محدثة ولا مخلوقة، والتغير والاختلاف في الأحوال يحدثُ في المخلوقين، ومن قال: أنها مُحدثةٌ أو مخلوقةٌ أو توقف فيها أو شك فيها فهو كافرٌ).**

(ش): الصفة الخامسة: ما أشار إليه بقوله فيه: **(ويتكلم لا ككلامنا)**، وفيه إشارةٌ أيضًا إلى أن كونه تعالى متكلمًا مما عُلِمَ بالضرورة الدينية؛ لإجماع الأنبياء على كونه متكلمًا، وتواتر نقل ذلك عنهم، ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء؛ لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علمًا ضروريًّا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ أحكامه، ويصدقهم بخلق المعجزة حال تحدّيهم، فثبتت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام، ثم ثبتت صفة الكلام بقولهم كما في شرح العقائد العضدية، وبيَّن مخالفة كلامه تعالى لكلام المخلوقين بقوله: **(نحن نتكلم)** في كلامنا الحسِّي **(بالآلات من المخارج)** المعهودة والعضلات الممدودة، **(والحروف)** المترتبة في الوجود، والألفاظ المتعاقبة لعدم مساعدة الآلة على التلفظ بدون الترتيب للعجز والقصور، **(والله متكلمٌ)** بكلامه الذي هو صفته **(بلا آلةٍ)**؛ لتنـزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلة، فيحصل له تعالى بلا آلةٍ ما لا يحصل لنا إلا بها، **(ولا حرف)** لتنـزهه عن الصوت، وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها، فلو تألف كلامه من الحروف لزم الحدوث ضرورة توقف الحروف المقطعات على التموجات المتعاقبات.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن كلامه القائم به خلاف كلام المخلوقات[1].

---

(١) قال ابو المعين النسفي: إن كلام الله تعالى صفة أزلية لله تعالى عند أهل السنة والجماعة.

=

وإليه أشار بقوله: متكلمٌ بلا آلةٍ.

الثانية: أنه المعنى القائم بالنفس، المعبر عنه، المستمر الذي لا يتغير باختلاف الألسنة، المغاير للعلم والإرادة.

وإليه أشار بقوله: بلا آلةٍ ولا حرفٍ.

فإن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وامتناع إرادته لما يخالف علمه كما في المصباح، واختاره جمهور الماتريدية والأشعرية، وقد ذكروا في الفرق وجوهًا أُخر:

الأول: أن المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم؛ إذ قد يخبر الرجل عمًّا لا يعلمه، بل يعلم خلافه، أو يشك فيه، والذي هو الأمر غير الإرادة؛ لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، يأمره بما لا يريده، كما في المواقف وغيره، ويرد عليه أنه ليس فيه إلا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته، ومجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقته، وأنه لو لم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريده لا يعذر في ضربه؛ إذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق إرادته.

الثاني: أن الكلام النفسي لا بدَّ وأن يكون مع قصد الخطاب، إما مع النفس أو مع الغير دون العلم، فإنه لا يكون فيه قصد خطاب، ولو كان لصار كلامًا كما في الصحائف.

الثالث: الفرق بقيام المعنى بالذات بشرط إرادة تركيب عبارات تدل عليه، كما في التعديل، ويرد عليه أنه يرجع إلى العلم مع اعتبار القصد والإرادة، ولا يكون صفة مستقلة كما هو المذهب.

=

وقالت المعتزلة: إنه مُحدَثٌ مخلوقٌ. والخلاف بيننا وبينهم في الحقيقة في ماهية الكلام. فعندنا كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات وأنه واحد غير متجزئ وليس بعبري ولا سوري ولا عربي، غير أن المخلوقين يعبرون عن هذا الواحد بعبارات مختلفة. فإذا عبروا عنه بالعبرية سمي توراة وإذا عبروا عنه بالسورية سمي إنجيلاً، وإذا عبروا عنه بالعربية سمي قرآناً. وصار القول فيه كالقول في ذات الله تعالى فإنه يعبر عنه بعبارات مختلفة حتى يُسمى بكل لسان باسم آخر مع أن ذات الله تعالى واحد لا يتعدد. فكذلك في ما نحن فيه.

والدليل على أن كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته أنه لو كان حادثاً لكان الحال لا يخلو إما أن يكون حادثاً في ذاته أو في محل آخر أو لا في محل، والكل باطل.

الثالثة: الرد على المعتزلة القائلين بأن كلامه تعالى: ما خلقه في جسمٍ من اللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسل عليهم الصلاة والسلام من الكلام اللفظي المرتب الحروف، والمتعاقب الكلمات، النافين للكلام النفسي.

الرابعة: الرد على الحشوية القائلين بأن الكلام هو اللفظي، وهو قديمٌ مع ترتب الحروف وتعاقب الكلمات، قائمٌ بذاته تعالى.

الخامسة: الرد على الكرّامية القائلين بأن الكلام هو اللفظي، وهو حادثٌ قائم بذاته تعالى.

وبيان المرام أن في المقام قياسين متعارضي النتيجة، وهما: كلام الله صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله قديم.

وكلام الله مؤلفٌ من حروفٍ مترتبةٍ متعاقبةٍ في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادثٌ، فكلام الله حادث.

فاضطر طوائف المتكلمين إلى القدح في أحد القياسين، ضرورة امتناع حقية النقيضين؛ لأن المراد بالكلام في الصغريين ما كان الله تعالى به متكلمًا، فالمنافاة ثابتة بين النتيجتين، فمنع كل طائفةٍ بعض المقدمات.

فأهل السُّنة من الماتريدية والأشعرية منعوا صغرى القياس الثاني، وهي: كلام الله مؤلفٌ من حروفٍ مترتبةٍ متعاقبةٍ في الوجود، وذهب المحققون منهم إلى أن كلامه تعالى حقيقة هو المعاني المذكورة في الأزل، كما في الإرشاد.

وقيل: النسب الإخبارية والإنشائية.

وهذا مختار الفاضل الفناري في فصول البدائع، وإليه أشار بقوله: متكلم بلا آلةٍ ولا حرفٍ، دون المعاني اللغوية المعبّر عنها بالألفاظ، فإنها جواهر وأعراض يستحيل قيامها بذاته تعالى، كما صرَّح به الإمام الرستغفني في الإرشاد، وأبو المعين النسفي في التبصرة، والفاضل عصام الدين في حواشي النسفية وغيرهم، وسيشير إليه الإمام.

وقال المتقدمون منهم: هو المعاني المدلولة والعبارات من غير أصواتٍ، ومن غير ترتبٍ في الوجود، فإن ذلك إنما هو في التلفظ؛ لعدم مساعدة الآلة على التلفظ دفعة، والأصوات غير داخلةٍ في حقيقة الكلام، وإن دلائل الحدوث محمولة على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام في الوجود، دون حقيقة الكلام جمعًا بين الأدلة، كما صرَّح به صاحب المواقف في مقالته المفردة.

وأوَّل قول الأشعري: إن الكلام هو المعنى النفسي بحمل المعنى على القائم بالغير، فيقابل العين دون مدلول اللفظ، وأيَّده العلاّمة الشريف بأنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية

المنسوبة إلى قواعد الملّة.

وقال الشهرستاني في نهاية الإقدام: هو مذهب السلف، ويحتمله قوله: «متكلمٌ بلا آلةٍ ولا حرفٍ».

وقال العلامة شمس الدين الفناري في فصول البدائع[1] في بيان كون الأدلة راجعة إلى الكلام النفسي: قيل ترجع إلى كلام الله القديم القائم بذاته تعالى، قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ [الأنعام:٥٧]، وهو مدلول الكلام اللفظي إن لم تكن الحروف قديمة كما اختاره المتأخرون، واللفظ الحاصل في النفس إن كان كما عليه المتقدمون، قولاً بأن الضروري حدوث التلفظ لا اللفظ، واختاره جمهور الحنابلة والحشوية من المحدثين.

والحنابلة منعوا كبرى القياس الثاني، وهي أن كل ما هو مؤلفٌ من حروفٍ وأصواتٍ مترتبةٍ فهو حادثٌ، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلفٌ من أصواتٍ وحروفٍ مترتبةٍ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى.

والمعتزلة منعوا صغرى القياس الأول، وهي أن كلام الله تعالى صفة له، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلفٌ من أصواتٍ وحروفٍ مترتبةٍ، وهو قائمٌ بغيره تعالى، وأن معنى كونه متكلمًا كونه موجدًا لتلك الحروف والأصوات في جسمٍ كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي أو غيرها كشجرة موسى، وأن الكلام النفسي غير ثابتٍ؛ لأنه غير معقولٍ.

والكرَّامية منعوا كبرى القياس الأول، وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفةٌ له، مؤلفٌ من الحروف والأصوات الحادثة، وقائمة بذاته، تعالى شأنه.

ولا عبرة بكلام الحشوية والكرَّامية؛ لكونه في مقابلة الضرورة، فبقي النـزاع بين أهل السُّنة والمعتزلة، وهو في التحقيق عائدٌ إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وأن القرآن هو النفسي، أو الحسِّي المؤلف من الحروف المترتبة، وإلا فلا نزاع لأهل السُّنة في حدوث الكلام الحسِّي، ولا لهم في قدم الكلام النفسي لو ثبت عندهم، وسيأتي بيانه.

وأشار إلى كون صفاته منـزهةٌ عن الحدوث الزماني، وسبق الاختيار في الفقه الأكبر بقوله: (**فصفاته**) الثابتة في الأزل من الصفات السبع المذكورة، وصفة التكوين الراجع إليها صفات الأفعال، (**غير محدثةٍ**) حدوثًا زمانيًا بسبق الاختيار، كما فسَّره بقوله: (**ولا**

---

(١) وهو بتحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشيخ الشافعي
بدارالكتب العلمية بيروت
لصاحبها السيد محمد علي بيضون– حفظه الله–

مخلوقة): أي ليست موجودة بعد العدم، فإن المتبادر من الخلق ذلك، وفي تخصيص النفي بالحدوث المحمول على الزماني، والصدور بالاختيار عند المتكلمين، وتفسيره بعطف عدم المخلوقية دون الصدور عنه تعالى، سيما في مقام البيان إشارة واضحة في المقام إلى استناد الصفات الحقيقية إليه تعالى بالإيجاب في القيام، وقد خفي على أقوامٍ فخبطوا في المقام.

وبيان المرام: أنه لما ثبت زيادة الصفات الحقيقية على الذات فهي: إما مستندة إليه وجودًا أو لا، والثاني يستلزم كون الصفات واجبات بالذات، غير مفتقرةٍ إلى الذات، وهو باطلٌ ضرورة افتقار الصفة وجودًا إلى الموصوف، والأول إما أن يكون بالإيجاب أو بالاختيار، والثاني يستلزم الحدوث، ومحلية الحوادث ضرورة مقارنة الاختيار؛ لعدم ما تعلق الاختيار بإيجاده، فثبت الأول.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الصفات الذاتية مستندة إليه تعالى بالإيجاب؛ لئلا يلزم حدوثها، ومحليته للحوادث كما في الأربعين وغيره؛ لامتناع استناد القديم إلى الفاعل المختار، فإن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد، والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده بالضرورة، واختاره محققوا المتكلمين، متمسكين بأن إيجاب الصفات مرجعه إلى استحالة خلوّه تعالى عن صفات الكمال، ولا شك في أنه كمال من غير استلزام نقص في القدرة؛ لأنها إنما تتعلق بالممكنات كما مرَّ، وترك صفات الكمال من المستحيلات بالنسبة إلى كمال ذاته تعالى، بخلاف إيجاب المصنوعات، فإن مرجعه إلى استحالة انفكاكها عنه تعالى، واضطراره في النفع للغير، ولا كمال فيه بل جهة النقصان فيه ظاهرة من حيث عدم القدرة على تركها.

فلا يرد ما ظنَّ أن تأثيره تعالى في صفاته إذا كان بالإيجاب يلزم أن يكون الواجب تعالى موجبًا بالذات، فلا يكون الإيجاب نقصانًا، فيجوز أن يتَّصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال، وإيجاب غيرها نقصان مشكل جدًّا.

الثانية: نفي سبق الاختيار بالذات على الصفات؛ لأن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثًا مسبوقًا بالعدم؛ لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصلٍ، وهذا متفقٌ عليه بين المتكلمين والفلاسفة، والنـــزاع فيه مكابرة.

قال في شرح المقاصد: وما نقل في المواقف[1] عن الآمدي أنه قال: سبق الإيجاد

(١) انظر: المواقف (١/٣٦٥).

قصدًا كسبق الإيجاد إيجابًا، في جواز كونهما بالذات دون الزمان، وفي جواز كون أثرهما قديمًا، فلا يوجد في كتاب الأبكار إلا ما قال على سبيل الاعتراض من أنه لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزليًّا مستندًا إلى الواجب تعالى، ويكونان معًا في الوجود بلا تقدمٍ إلا بالذات، كما في حركة اليد والخاتم، واقتصر في الجواب على دفع السند، قائلاً: لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد، بل هما معلولان لأمرٍ خارجٍ، نعم صرَّح في شرح الإشارات بأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ، ولا إلى أن المبدأ الأول ليس بقادرٍ، بل إن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته تعالى، وإن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان، ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية؛ وإلى أنه أزليٌّ تامٌّ في الفاعلية، وأن العالم أزلي مستند إليه.

وأنت خبير بأن هذا احترازٌ عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع، وإلا فكونه عندهم موجبًا بالذات لا فاعلاً بالاختيار أشهر من أن يمنع، واستشكل الإمام الرازي استناد القديم إلى الموجب أيضًا بأن تأثيره في شيءٍ يمتنع أن يكون حال بقائه، وإلا يلزم إيجاد الموجود، فتعين أن يكون حال حدوثه أو عدمه فيكون حادثًا لا قديمًا.

وجوابه أن الممتنع إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد، وهو غير لازمٍ، وأن معنى تأثير المؤثر في الشيء وإيجاده إياه حال بقائه هو أن وجوده يفتقر إلى وجود المؤثر، ويدوم بدوامه من غير أن يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلاً؛ ليلزم حدوثه كما في شرح المقاصد.

الثالثة: أن الصفات الحقيقية ليست واجبات بالذات، بل قديمات مفتقرة إلى الذات.

وإليه أشار بقوله: وصفاته في الأزل.. إلى آخره.

وقد تكلم في هذه المسألة قدماء الحكماء والمتكلمين، كما نقله الإمام في المسائل الأربعين عن الرئيس، وجزم بأن علة الإمكان الافتقار.

ونازعه فيه الإمام القرافي في حواشيه على هذه المسائل فقال: الصفات يجب قيامها بالموصوف، ويستحيل عليها القيام بنفسها، فإن عنيتم بالافتقار هذا القدر فمسلَّمٌ، لكن العبارة رديئة ولا يلزم منه الإمكان؛ إذ الافتقار على هذا التقدير في القيام لا في الوجود، ولا يلزم من الافتقار في القيام الافتقار في الوجود، فإن العرض مفتقر للجوهر في قيامه، ومستغنٍ عنه في وجوده، فإنه من الله تعالى، فلا يلزم من مطلق الافتقار الإمكان، فبطل قوله: كل مفتقرٍ ممكنٌ، بل المفتقر يكون افتقاره باعتبار تركيبه وباعتبار قيامه، وأن افتقار الصفة لموصوفها باعتبار قيامها لا باعتبار وجودها كافتقار الأثر للمؤثر، وهذا هو المقتضي

للإمكان، فالافتقار أعمُّ، والإمكان أخصُّ، والاستدلال بالأعم غير مستقيمٍ اهـ.

أقول: تحرير محل النـــزاع مع بيان الحق فيه أن مطلق الاحتياج للغير مستلزم للإمكان أو الاحتياج في الوجود فقط، فالرئيس ومن حذا حذوه جزموا بالأول، والقرافي ومن نحا نحوه كالسنوسي منعوه، وقالوا بالثاني وشنّعوا على من خالفهم، ولا يتم لهم هذا بسلامة الأمر، فإن كل من احتاج لسِواه حاجة تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علةً أو شرطًا لوجوده، كالجوهر للعرض مثلاً، لا يمكن وجوده بدونه، فيلزم إمكان عدمه بالذات، وإن لم يكن حادثًا، وهذا لا محذور فيه في صفات الله القديمة، وإن كان الأدب ترك التصريح به كغيره، كما في شرح الشفاء للفاضل شهاب الدين الخفاجي رحمه الله تعالى.

وأشار الإمام إلى الاستدلال على هذا المرام بقوله فيه: (**والتغير**) بانفكاك الصفات عن الذات، (**والاختلاف في الأحوال**)، والتحول من حالٍ إلى حالٍ بزوال صفةٍ، وحصول أخرى من الصفات، (**يحدث في المخلوقين**) ويختص بشأنهم، فأشار إلى أن تغير الصفات والاختلاف والتحول يختص بصفات المخلوقين، ويستحيل على الباري تعالى؛ لأن كل ما كان من صفاته تعالى لا بدَّ وأن يكون من صفات الكمال، فلو كان صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خالية عن صفة الكمال، والخالي عن صفة الكمال ناقصٌ، فيلزم كون ذاته ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها، وذلك محالٌ، فحدوث الصفة في ذات الله تعالى محال، ولأنه لو كانت ذاته قابلة للصفات المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته، فكانت القابلية أزلية، وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول، فلو كانت قابلية الحوادث أزلية لكان وجود الحادث في الأزل ممكنًا إلا أن هذا محالٌ؛ لأن الحوادث ما لها أول، والأزلي ما ليس له أول، والجمع بينهما محالٌ، كما في الأربعين للإمام الرازي، وبيّن حكم اعتقاد خلافه ترصيصًا لبيانه وتنصيصًا على قاعدة جليَّةٍ في شأنه بقوله: (**ومن قال**)، واعتقد (**أنها**): أي صفاته الحقيقية (**محدثة**) حدوثًا زمانيًّا بسبق الاختيار، (**أو مخلوقة**): أي موجودة في ذاته تعالى بعد العدم، كالمشبهة والكرّامية القائلة بتغير الصفات الحقيقية كما في الأربعين، وبحدوث العلم والإرادة والكلام كما في الصحائف والهشامية، وبعض المعتزلة القائلين بحدوث العلم بعد حدوث المعلومات، كما في المواقف وغيره، (**أو توقف فيها**) لظن حدوثها أو توهمه، (**أو شك فيها**)؛ لتردده مع تساوي الطرفين عنده أولاً، (**فهو كافرٌ**) لقوله بخلو الواجب تعالى عن صفات الكمال، واتِّصافه بنقائضها التي هي نقائص، أو تجويزه لذلك، ونسبة النقص الصريح إليه تعالى،

وفي تخصيص الحكم المذكور سيما في مقام البيان بالقول بحدوث الصفات أو الشك أو التوقف فيه، إشارة إلى عدم الإكفار في نفي زيادة تلك الصفات بالتأويل، وإثبات ما يستتبعه من الغايات، كما ذهب إليه جمهور المعتزلة والفلاسفة الإسلامية؛ لعدم لزوم التكذيب، ونسبة النقص الصريح بسبب التأويل.

كما صرَّح به أبو القاسم الأنصاري وغيره من المحققين، فأشار إلى أن الإكفار في ذلك بنسبة النقص الصريح إليه تعالى شأنه، والتنـــزيه عن النقائص من الضروريات كما سيأتي التصريح به في فصل الصفات المتشابهات، وإلى عدم إكفار المؤول في غير الضروريات، وصرَّح به في «فصل خلق الأعمال»، فليس فيه مخالفة لما تقرر من مذهب الإمام من عدم إكفار المخالف للحقِّ من أهل القبلة كما ظنَّ، فليس هذا على عمومه كما مرَّ، وتجويز كون المذكور في الكتاب لتغير الاجتهاد بعدما تقرر وهم، ثم أشار إلى كون الأسماء صفات توقيفية: أي متوقفة الإطلاق على الإذن فيه شرعًا، فيما رواه القاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد، والإمام أبو شجاع الناصر في البرهان.

(ص): (**وقال في رواية أبي يوسف: ولا ينبغي لأحدٍ أن ينطق في الله بشيءٍ من ذاته، ولكن يصفه بما وصف نفسه، ولا يقول فيه برأيه شيئًا**).

(ش): (**وقال في رواية أبي يوسف: ولا ينبغي**): أي لا يجوز (**لأحدٍ أن ينطق في**) شأن (**الله**) تعالى (**بشيءٍ**) من الأسماء والصفات الناشئة (**من ذاته، ولكن يصفه**) وينطق في صفاته، وفيما يرجع إليه من أسمائه (**بما وصف نفسه**) مما ورد في الكتاب والسُّنة من الأسماء والصفات البالغة إلى تسعة وأربعين ومائة كما مرَّ، (**ولا يقول فيه**): أي في شأنه تعالى (**برأيه شيئًا**) من الصفات والأسماء، كما دلَّ العموم بالوقوع في سياق النفي، واختاره عامة أهل السُّنة: أي أكثرهم، وأشار إلى الاستدلال عليه بقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ﴾ [الأعراف:٥٤]: أي تعاظم وتعالى عن أن يحيط به الأفهام، ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾: أي الموجد للكل، المتصرف فيه بالربوبية، فإن الآية سيقت مساق الاعتراض؛ لبيان تعظيمه تعالى بالوحدانية في الألوهية والربوبية للكل، كما مرَّ في تفسير العلاَّمة ابن الكمال، فدلَّ على لزوم الاحتراز عمَّا يُوهم نقصًا بعظم الخطر، فلا يكتفي في إطلاق الصفات والأسماء بمبلغ إدراكنا، بل لا بدَّ من الاستناد إلى الإذن الشرعي في إطلاق اللفظ على ذاته تعالى لا إطلاقه على مفهوم صادق عليه، والفرق واضح وإن خفي على بعض المتأخرين في هذا المقام، فإطلاق الخادع في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء:١٤٢]، والرفيق في قوله

ﷺ: «إنَّ اللهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ[(١)]» خارجٌ عن البحث؛ لأنه لم يطلق عليه تعالى على وجه الحقيقة، بل أطلق على مفهوم مجازي صادق عليه تعالى، فلا يكون إذنًا من الشارع في الإطلاق كما ظنَّ، وأشار إلى الردِّ على المعتزلة في قولهم بجواز إطلاق كل اسمٍ يدل على اتِّصافه تعالى بصفةٍ وجوديةٍ أو سلبيةٍ أو فعليةٍ مما يدركه العقل، سواء ورد بذلك الإطلاق إذنٌ شرعيٌّ أو لا، واختاره الباقلاني، وتوقف إمام الحرمين.

وقال الغزالي بالجواز في الوصف دون الاسم، كما في شرح المقاصد، والإطلاق حجة عليهم.

ولما كان في تحقيق صفة الإرادة والكلام والصفات المتشابهة والرؤية في دار المقام مزيد تفصيل للكلام، أفرد لكلٍّ منها فصلاً مشتملاً على التحقيق والأحكام، فقال:

فصل: في تحقيق الإرادة[(٢)]

(ص): (قال في الفقه الأبسط: والله شاء بالمشيئة، شاء للمؤمنين الإيمان، ولأهل الخير الخير، وشاء للكافر الكفر، وللعاصي المعصية وأمر الكافرين بالإسلام وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفارًا ضلالاً، قدّر بالمشيئة وشاء بعلمٍ وسبقت مشيئته أمره، قال في رواية محمد: والأمر أمران: أمر الكينونة، إذا أمر شيئًا كان، وأمر الوحي، وهو ليس من إرادته، وليس إرادته من أمره، وتصديق ذلك قول إبراهيم لابنه: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي

---

(١) رواه البخاري (٦/٢٥٣٩)، ومسلم (٤/٢٠٠٣)، وأبو داود (٤/٢٥٤)، والنسائي (٤/٤٠٤)، وأحمد (١/١١٢)، (٤/٨٧)، وابن ماجه (٢/١٢١٦).

(٢) قالت عامة المتكلمين: إن صانع العالم موصوف بالإرادة، والإرادة صفة له حقيقة لأن الإرادة معنى يُنافي الكراهة والاضطرار والسهو والغفلة فيكون الموصوف بها مختاراً في ما فعله. فلو لم يكن الله تعالى موصوفاً بها لكان موصوفاً بضد من أضدادها من الكراهة والاضطرار والغفلة والسهو. وهذا محال. وقالت جماعة من المعتـــزلة كأبي الحسين الخياط والكعبي والنظام ومن تابع هؤلاء: إن الله تعالى يوصف بالإرادة مجازاً لا حقيقة. وشبهتهم أن الإرادة شهوة، والله تعالى لا يوصف بالشهوة.

وحجتنا ما ذكرنا. وشبهتهم واهية لأن الشهوة ليست بإرادة مطلقة، بل هي إرادة شيء ينتفع به المريد. والله تعالى متعال عن أن ينتفع بشيء أو يتضرر به. فلم تكن إرادته اشتهاء، ثم الإرادة صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى عند أهل السنة والجماعة، أي هو مريد بإرادة قائمة في الأزل.

وقال الكرامية: إنه مُريد بإرادة حادثة في ذاته. وقال أبو علي الجبائي من المعتـــزلة وابنه أبو هاشم وأبو الهذيل العلاف: إنه مُريد بإرادة حادثة لا في محل. وانظر: التمهيد للنسفي (بتحقيقنا).

أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾، ولم يقل: «ستجدني صابرًا» من غير «إن شاء الله»، فكان ذلك أمره تعالى، ولم يكن من إرادته تعالى الأمر ذبحه).

(ش): (قال في الفقه الأبسط: والله شاء بالمشيئة) العامة للخير والشرِّ، كما بيَّنه بقوله: (شاء للمؤمنين الإيمان، ولأهل الخير الخير) الذي خلقه فيهم سبحانه، ووفَّقهم لاختياره، (وشاء للكافر الكفر، وللعاصي المعصية)، اللذين خلقهما فيهما عدلاً ومجازاة على سوء اختيارهما.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الإرادة والمشيئة مترادفان، كما دلَّ البيان، واختاره عامة المتكلمين، وخالف فيه الكرَّامية، وفرقوا بينهما بأن المشيئة صفة واحدة أزلية لله تعالى، والإرادة حادثة في ذاته متعددة على عدد المرادات، تحدث كل إرادةٍ منها قبل حدوث المراد، ويعقبها المراد، كما في الاعتماد وشرح المقاصد، وهو باطلٌ لما مرَّ، ومخالفٌ للعرف واللغة.

الثانية: أن معنى المشيئة واضحٌ عند العقل، وإليه أشار بالسوق مساق الأمر المسلم الثبوت؛ إذ كل واحدٍ منَّا يعلم أنه قبل أن يصدر منه فعلٌ أو تركٌ يظهر فيه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر، والاختيار قريبٌ منه، وكأنه مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر دون المشيئة.

الثالثة: الرد على من زعم من المعتزلة أن الإرادة هي الداعية؛ لأن العطشان المخيَّر بين قدحين متساويين لا بدَّ له من ميلٍ لأحدهما مع عدم هذه الداعية؛ لتساويهما في المنافع المعلومة والمظنونة، ولأن الداعية سابقة على الإرادة؛ لأنه إذا حصل علم أو ظن يكون الفعل زائدًا في المصلحة حصل بعد ذلك ميل إليه، كما في شرح المقاصد، وإليه أشار بإطلاق قوله: شاء بالمشيئة.

الرابعة: أنه تعالى شاء: أي خصص الأشياء بالوقوع في وقتٍ بصفة الإرادة والمشيئة؛ إذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجحٍ، فإن شيئًا من غيرها من الصفات لا يصلح لذلك.

وإليه أشار بقوله: شاء بالمشيئة، وما يُقال: إن العلم بالمصلحة صالح لذلك ممنوع؛ إذ قد يكون المصلحة في الفعل أو الترك متساوية، كما في صورة القدحين والرغيفين والطريقين، وما يُقال: إن كان نسبة الإرادة إلى الضدّين والأوقات على السوية كالقدرة فهي أيضًا لا تصلح لذلك، وإلا يلزم الإيجاب وينتفي الاختيار.

فقد أُجيب بأن شأن المختار ترجيح أحد المتساويين وإن تساوى نسبة تعلق إرادته، وردّ بلزوم الترجيح بلا مرجحٍ نظرًا إلى تعلق الإرادة.

وأجيب: بأنه يترجح بمجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك.

وقد يُجاب بأن التعلق أمرٌ اعتباريٌّ فلا حاجة إلى المرجح، على أنه يجوز أن يكون المرجح هو التعلق الآخر للإرادة، ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار، وقد يُجاب باختيار الشق الثاني؛ لأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه، وردّ بأنه إنما يصح في المختار بمعنى الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، دون ما نحن فيه، وهو الذي يصح منه الإيجاد والترك، فإن تعلق الإرادة بأحد الضدين إذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر.

وأجيب: بأن القادر هو الذي يصح منه الإيجاد والترك نظرًا إلى نفس القدرة، ولا ينافيها اللزوم بحسب انضمام الإرادة، فحيثما تتحقق المصلحة في فعل شيء يتعلق علمه تعالى بها فيتبعه إرادة فعله، وحيثما تتحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها فيتبعه إرادة تركه، وما يُقال: إنّ الفعل بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها إذا كان واجبًا يلزم الإيجاب أيضًا، وإلا فلا بدَّ له من مرجحٍ آخرٍ، وهكذا فيتسلسل.

فقد أجيب بأنه ليس القادر عبارة عن الذي يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل، فإنه يجري مجرى الجمع بين الضدين، بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلاً عن اختيار الفعل أو بالعكس، بحسب الدواعي المختلفة، وهذا المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبًا فلا إيجاب، وقد يُجاب باختيار الشق الثاني، وهو أن الفعل مع ذلك يكون راجحًا ولا ينتهي إلى حدِّ الوجوب، فلا يلزم الترجيح بلا مرجحٍ ولا الإيجاب، وردّ بأن رجحان أحد الطرفين على الآخر لما كان حال التساوي ممتنعًا، فعندما صار مرجوحًا أولى بالامتناع، فيكون الطرف الآخر واجبًا لا راجحًا؛ إذ لا خروج عن طرفي النقيض، وبأن الطرف الآخر لا يكون حينئذٍ ممتنعًا بل ممكنًا، فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح أخرى، فاختصاص أحد الوقتين بحصول أحدهما والآخر بالآخر إن لم يتوقف على مرجحٍ آخرٍ، فقد ترجح الممكن المتساوي من غير مرجحٍ، وإن توقف عليه لم يكن ما فرضناه مرجحًا تامًّا، على أنا ننقل الكلام إلى هذه الحالة، فيلزم إما الانتهاء إلى حدِّ الوجوب أو التسلسل.

قال الإمام الرازي: وهذا كلامٌ قاطعٌ لا رجاء في دفعه.

وأُجيب: بأنه لو صحَّ يلزم أن يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجبًا وممتنعًا،

وإنه باطلٌ قطعًا، وبأنه لِمَ لا يجوز أن يتحقق المصلحة في الفعل في وقتٍ معينٍ دون غيره من الأوقات، فيترجح وجوده في ذلك الوقت على عدمه؟! ويجوز أن ينتهي إلى مصلحتين يكون كلٌّ منهما مصلحة للأخرى، ولا يلزم منه سِوَى رجحان كل منهما في الوجود العلمي على وجود الآخر في الخارج بل على إيجادها، فلا يرد أن تلك المصلحة من الأمور الممكنة أيضًا، فلا بدَّ لها من مرجحٍ آخرٍ، وهكذا فيتسلسل كما في شرح النونية للخيالي.

الخامسة: الرد على من زعم أن الإرادة ليست صفة زائدة.

وتفصيل المقام وإيضاح المرام: أن جمهور المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على كونه تعالى مريدًا، ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة، فجعلها بعضهم وجودية، وبعضهم عدمية، وبعضهم مركبة منهما؛ أما القائلون بوجوديتها:

فمنهم من قال: إنها عين الذات، وهو قول ضرار من المعتزلة.

ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم، وهو قول الماتريدية والأشعرية.

ومنهم من قال: إنها علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة.

ومنهم من قال: إنها في أفعاله تعالى علمه بها، وفي أفعال الغير الأمر بها، وهو قول الكعبي منهم.

وأما القائلون بكونها عدمية قالوا: إنها كونه تعالى غير مغلوبٍ ولا مستكرهٍ، وهو قول النجارية.

وأما من جعلها مركبة قال: إنها علمه تعالى بما يصدر منه مع عدم كون الصادر منافيًا له، وهو قول الفلاسفة، فعلم من ذلك أن الاتفاق ليس إلا في اللفظ كما في الصحائف وغيره.

ثم اختلف القائلون بكونها زائدة:

فقال أهل السُّنَّة: إنها قديمةٌ.

وقالت الكرامية: إنها حادثة قائمة بذات الله تعالى.

وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة: إنها حادثةٌ موجودة لا في محلٍّ.

وقول ضرار فاسدٌ؛ لما مرَّ أن صفاته تعالى لا يجوز أن تكون عين ذاته، وكذا قول من فسَّرها بالعلم؛ لأنها مترتبة على العلم فتكون غيره، وكذا قول النجارية؛ لأن الجماد والنائم

غير مغلوبٍ ولا مستكرهٍ مع عدم الإرادة، وكذا قول الكرامية؛ لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى كما مرَّ، وكذا قول أبي علي ومن تبعه من المعتزلة؛ لأن قيام صفة الشيء بنفسها محالٌ بالضرورة، فثبت أنها صفة وجودية ذات إضافةٍ قائمة به تعالى؛ لأنه مختارٌ كما مرَّ، والفعل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة، وزائدة على الذات لما مرَّ، وقديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وشاملة لجميع الكائنات، غير شاملةٍ لما لا يكون، كما أشار إليه بقوله فيه: (وأمر الكافرين بالإسلام)، وكلَّفهم بأن يختاروه، ويصرفوا استطاعتهم وقدرتهم إليه، (وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفّارًا ضلالاً) من غير أن يجبرهم عليه، فإنه تعالى (قدّر بالمشيئة وشاء بعلمٍ) شاملٍ لما يختارون، فمشيئته تعالى متعلقة بذلك على حسب ما يكون من اختياراتهم منهم، (وسبقت مشيئته) الشاملة لجميع الكائنات، بأنه تعالى خالق الأشياء كلها؛ لاستناد جميع الحوادث، بمعنى ترجيح طرف من المقدورات، وتخصيصه بأحد الأوقات، (أمره) النفسي بوجود الكائنات، سبقًا بالذات، فأشار إلى الاستدلال على شمول المشيئة لجميع الكائنات بأنه تعالى خالق الأشياء كلها؛ لاستناد جميع الحوادث إلى قدرته ابتداءً، وخالق الأشياء بلا إكراه مريد له وشاء بالضرورة، وأيضًا قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى، فلا بدَّ في اختصاص بعضها بالوقوع، وبأوقاتها المخصوصة من مخصصٍ وهو الإرادة، وإلى عدم شمولها لما لا يكون بأنه تعالى علم من الكافر مثلاً أنه لا يؤمن، فكان الإيمان منه ممتنع الوقوع بالنظر إليه، وإن كان ممكنًا في نفسه، مقدورًا للعبد بالنظر إليه؛ لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً.

وإليه أشار بقوله: (وشاء لهم قبل أن يخلقهم أن يكونوا كفارًا ضلالاً، قدّر بالمشيئة وشاء بعلمٍ)، والله تعالى عالمٌ بامتناع وقوعه، والعالم بامتناع الشيء لا يريده بالضرورة، وأيضًا لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب، أو لا فيلزم العجز عن تحقيق المراد.

وقد انعقد إجماع السلف والخلف على قولهم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[1]»، كما هو المروي عن رسول الله ﷺ، والأول دليل الثاني؛ لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لم يكن لم يشأ الله، والثاني دليل الأول؛ لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كل ما كان فقد شاء الله، وإلى الردِّ على المعتزلة النافين لشمولها، الذاهبين إلى أنه تعالى مريد لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها.

---

(١) رواه أبو داود (٣١٩/٤).

وفي أفعال العباد يريد وقوع الواجب ويكره تركه، وفي الحرام بعكسه، ويريد وقوع المندوب ولا يكره تركه، وفي المكروه بعكسه؛ وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة، كما في شرح المواقف متمسكين فيه بوجوهٍ:

الوجه الأول:

أنه تعالى لو كان مريدًا لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان، والأمر بخلاف ما يريده يُعدُّ سفهًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، وأشار إلى الجواب بالمنع فيما رواه أبو عبد الله الصيمري، وأبو محمد الحارثي، وعلاء الدين عبد القادر القرشي، وصارم الدين المصري في كتب المناقب أنه (**قال في رواية محمد: والأمر أمران: أمر الكينونة**) بالأمر النفسي المتعلق بالأشياء المعلومة عند إرادة إيجادها، كما اختاره بعض مشايخنا (**إذا أمر شيئًا كان**)، ووجد عقيب تعلقه بلا تعذرٍ ولا تراخٍ، (**وأمر الوحي**) وهو الأمر التكليفي، (**وهو ليس من إرادته، وليس إرادته**) ناشئة (**من أمره**) ولازمة له، فأشار إلى منع استلزامه للإرادة، ومنع أن الأمر بخلاف ما يريده يُعدُّ سفهًا، وإنما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحصرًا في الإيقاع المأمور به وهو ممنوعٌ؛ وبيَّنه بسندٍ متينٍ وبرهانٍ مبينٍ، أشار إليه بقوله: (**وتصديق ذلك**): أي برهانه المصدَّق له (**قول إبراهيم لابنه**) إسماعيل على الصحيح، كما في شرح التحرير وغيره: (**﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ﴾**)، بإلقاء ملك في حال مشاهدة الروح، وعلمه أمر الله تعالى على الحقيقة، كما دلَّ عليه قوله: ما تُؤمر (**﴿أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾**): أي أُمرت بذلك، (**﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾**؟): أي كيف رأيك فيه؟ الإمضاء، أو التوقف، وهو امتحانٌ منه، وتعرّف لحاله في الطاعة، وإلا فإمضاء الأمر متحقق، (**﴿قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾**): أي ما أُمرت به، فالمضارع للحال على معنى المأمور به الآن، كما في التيسير، أو الاستمرار لتكرار الرؤيا كما في البيضاوي، (**﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ﴾**): أي صبري على الذبح، (**﴿مِنَ الصَّابِرِينَ﴾**) [الصافات:١٠٢] عليه، (**ولم يقل: «ستجدني صابرًا» من غير «إن شاء الله»**)، ولو استلزم الأمر الإرادة لما كان للاستثناء موقع، فإن أمر إبراهيم بذبح ابنه يستلزم الأمر بالصبر عليه لابنه، فلو كان الأمر بالذبح مستلزمًا لإرادته من إبراهيم كان الصبر من ابنه مرارًا أيضًا بدلالة الأمر، فلا يبقى لتعليقه بالمشيئة والإرادة وجهٌ، (**فكان ذلك**) الذي رآه وعلمه (**أمره تعالى، و**) الحال أنه (**لم يكن من إرادته تعالى**) في ذلك (**الأمر ذبحه**) ابنه، ولذا فداه بذبحٍ عظيمٍ.

قال الإمام أبو منصور الماتريدي: فيه دلالةٌ على أنه ليس كل مأمورٍ بأمرٍ من الله

تعالى شاء الله أن يفعل ما أمره به، حيث أخبر أنه سيجده من الصابرين إن شاء الله، وقد كان إبراهيم مأمورًا بذبح ولده، فإذا أمر هو بالذبح فقد أمر الولد بأن يصبر عليه، ثم أخبر أنه سيصبر إن شاء الله فدلَّ على ما ذكرنا، فهو حجَّةٌ لنا على المعتزلة كما في التيسير والتفسير الكبير.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الاستدلال المشهور بين المتكلمين بأن الممتحن لعبده هل يطيعه؟ وكذا المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يرد منه الفعل، وكذا الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور به بل يريد خلافه، ولا يُعدُّ سفهًا ليس بذاك، ولذا عدل عنه إشارة إلى ورود المنع عليه بما مرَّ من أن الموجود فيه مجرد صيغة الأمر من غير تحقق حقيقته، وما قيل إنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل، وكان في الأمر به فائدة، بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق بها أصلاً، فهو كلامٌ على السند مع أن العاقل إذا علم ترتيب الفائدة على صورة الأمر لا حاجة إلى حقيقة الأمر والطلب، وأنه لو لم يفهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريده لم يعذر في ضربه؛ إذ لا وجه له حين العمل على وفق إرادته.

الثانية: الإشارة إلى أحقية الرؤيا، واختاره مالك، والشافعي، وأحمد، وأبو منصور الماتريدي، والأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني، وإمام الحرمين، والغزالي، ونجم الدين النسفي، وصاحب الكفاية والاعتماد، والقاضي البيضاوي، وصرَّح في تفسير سورة الملائكة بأنها بإلقاء الملك، وهو مذهب عامة المفسرين والمحدثين؛ لثبوتها بالآيات والأحاديث المشهورات، فإنها رُويت عن ثلاثة عشر صحابيًّا رواها: العباس بن عبد المطلب، وابنه عبد الله، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وابن مسعود، وأنس، وأبو هريرة، وأبو الدرداء، وأبو قتادة، وأبو سعيد الخدري، وأبو رزين العقيلي، وحذيفة بن أسيد، وعوف بن مالك، ورُوي عنهم بأكثر من أربعين طريقًا.

الثالثة: أن الرؤيا نوع مشاهدة للروح، وقد يُشاهد الشيء بحقيقته كما في التعديل، وإليه أشار برؤيا إبراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام ملكًا يأمره بحقيقة الذبح، وأنه لم يؤوّل وباشره.

قال الإمام أبو منصور الماتريدي في التأويلات: الرؤيا قد تخرج على عين ما رأى، وقد تخرج على غيره، فقد رأى يوسف على نبينا وعليه الصلاة والسلام سجود الكواكب فخرجت على الإخوة، والسجود على عينه، وهو كرؤية إبراهيم عليه السلام في المنام ذبح الولد، فخرج الولد على الكبش، والذبح على عينه كما في التيسير، وصرَّح في الكفاية

والاعتماد بأن الرائي هو الروح، فإن الرؤيا نوع مشاهدة له، فلا يتخلف بالنوم كاليقظة، فالقول بأن الرؤيا خيالٌ باطلٌ ظاهره عن التحقيق عاطل، والتأويل بأن المراد أن كون ما يتخيله الناس إدراكًا بالبصر رؤية، وكون ما يتخيله إدراكًا بالسمع سمعًا باطلٌ، فلا ينافي أحقيته بمعنى كونه أمارة لبعض الأشياء لا يفيد جمعًا، ولا يجدي في المقام نفعًا؛ إذ لم يقل أحدٌ بكون الرؤيا إدراكًا بالحواس الظاهرة حتى ينفي.

الوجه الثاني:أنه لو كان الكفر مرادًا لله تعالى لكان فعله والإتيان به موافقة لمراد الله، فيكون طاعة مثابًا به، وأنه باطلٌ بالضرورة الدينية كما في المواقف، وأشار إلى جوابه بالمنع فيما قال.

(ص): (وقال في الفقه الأبسط: ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أُمر به فقد عمل برضاه وعدله، ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أُمر به فلم يعمل برضاه لكن عمل بمعصيته، ومعصيته غير رضاه، ويعذب الله العباد على ما لا يرضى؛ لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي ولا يرضى به، ولكن يرضى أن يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة وأخذهم بالمعصية، ويعذبهم على ما يشاء لهم ويعذِّب الكفار على ما يرضى أن يخلق؛ لأنه يعذبهم على الكفر، ورضي الله أن يخلق الكفر ولم يرضَ الكفر بعينه يشاء لهم ولا يرضى به؛ لأنه خلق إبليس وكذلك الخمر والخنـــزير، فرضي أن يخلقهن ولم يرضَ أنفسهن؛ لأنه لو رضي الخمر بعينها لكان من شربها شرب ما رضي الله، ولكنه لا يرضى الخمر ولا الكفر ولا إبليس ولا أفعاله، قد أمر الله بشيءٍ ولم يشأ خلقه، وشاء شيئًا ولم يأمر به خلقه أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ له، وشاء الكفر للكافر ولم يأمر به، ورضي الله شيئًا ولم يأمر به كالعبادات النافلة، وما أمر الله بشيءٍ ولم يرضَ به؛ لأن كل شيءٍ أمر به فقد رضي به، قال في رواية محمد رحمه الله تعالى: ولا يستطيع أحدٌ أن يجري في ملك الله ما لم يقض وإذا أراد من عبدٍ أن يكفر لا يُقال: أساء وظلم؛ لأنه إنما يُقال لمن خالف ما أمره الله وقد عرف عباده ما طلب منهم من الإيمان به).

(ش): (**وقال في الفقه الأبسط: ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أُمر به**) من الطاعات (**فقد عمل برضاه وعدله، ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أُمر به**) من المعاصي، (**فلم يعمل برضاه لكن عمل بمعصيته، ومعصيته غير رضاه**)، فأشار إلى منع كون الإتيان بالمراد مطلقًا طاعة، مستندًا بأن الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة كما مرَّ، والطاعة تدور مع الأمر، علمت الإرادة أو لم تعلم، وإليه أشار بعطف ما أُمر به على الطاعة على طريق التفسير، فإن الفعل لو وقع على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته لا يُعد

منه طاعة له، كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر؟! ولذا يُقال عرفًا: فلان مطاع الأمر، ولا يُقال: مطاع الإرادة، وبيَّنه بقوله: (ويعذب الله العباد) العاصين الذين تعلق مشيئته تعالى بتعذيبهم (على ما لا يرضى) من المعاصي؛ (لأنه يعذبهم على الكفر) حتمًا، كما ثبت عقلاً ونقلاً، (والمعاصي) معلقًا بمشيئته، فيعذب من شاء تحقيقًا للوعيد والعدل، ويغفر لمن شاء تحقيقًا للعفو والفضل، كما ثبت نقلاً، (ولا يرضى به): أي بذلك من الكفر والمعاصي، (ولكن يرضى أن يعذبهم وينتقم منهم بتركهم الطاعة) التي أُمروا بها، ومخالفتهم لأمره تعالى، (وأخذهم بالمعصية) التي نُهوا عنها، ومخالفتهم لنهيه تعالى، بصرفهم الاستطاعة والقدرة إلى المعصية، (ويعذبهم على ما يشاء): أي يخصص (هم)؛ «لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي وشاءها لهم»: أي خصصها وقدّرها عليهم؛ لعلمه في الأزل بأنهم يختارونها فيما لا يزال.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن الإرادة لا تستلزم الرضا وكذا المحبة.

وإليه أشار بقوله: (ومن عمل بمشيئة الله وبغير ما أُمر به فلم يعمل برضاه)، فإن الرضا ترك الاعتراض على الشيء لإرادة وقوعه، والمحبة استحماده، والإرادة أعم، كما اختاره عامة أهل السُّنة، ودلَّ عليه النصوص القرآنية، وخالف فيه بعض الأشاعرة، ونسب إلى الأشعري أيضًا.

قال إمام الحرمين في الإرشاد: إن من حقق لم يكعِ عن تهويل المعتزلة، وقال: المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، فالربُّ تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرًا معاقبًا عليه.

قال ابن الهمام في المسايرة: وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السُّنة، وخلاف النصوص القرآنية، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعَبَادِهِ الكُفْرَ﴾ [الزمر:٧]، وقال ﴿اللَّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ [البقرة:٢٠٥]، وقال ﴿إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف:٥٥]، وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهي، ولو فرض متعلقه محبوبًا.

الثانية: أن مقارنة الإرادة له في بعض الصور اتفاقي، وإليه أشار بقوله: ومن عمل بمشيئة الله وطاعته وبما أُمر به فقد عمل برضاه.

قال الإمام ابن الهمام: قد تتعلق الإرادة بالمحبوب المطلوب وجوده، فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقيًا لا لزومًا، فعن هذا وللغلبة ظن اللزوم وهو بعيدٌ عن التأمل، فكثيرًا ما يجد الإنسان من نفسه إرادة ما يكره وجوده لأمرٍ ما، ولو فُرض أن ذلك لمصلحةٍ

أحبها كإرادة الكي تداويًا لم يخرجه عن كونه مكروهًا في نفسه، وكذا لا يريد وجود ما يحبه، وهو وإن كان لضررٍ يلزم وجوده لا يخرجه عن كونه محبوبًا في نفسه، وإنما يستلزم الإرادة الإطلاق في وجود ما يكرهه.

الثالثة: أنه تعالى أطلق وأجرى وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك القهار؛ ليتم وجه التكليف بلازميه وهما: الثواب بالفعل، والعقاب بالترك، كما في المسايرة، وإليه أشار بقوله: لأنه يعذبهم على الكفر والمعاصي وشاء لهم.

الوجه الثالث:

أنه لا يرضى لعباده الكفر بالنص والرضا هو الإرادة.

الوجه الرابع:

أنه لو كان الكفر مرادًا لله تعالى لكان واقعًا بقضائه، والرضا بالقضاء واجب إجماعًا، فكان الرضا بالكفر واجبًا، واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر إجماعًا، كما في شرح المواقف، وإليه أشار إلى جوابهما بالمنع في قوله فيه: (**ويعذِّب الكفار على ما يرضى أن يخلق**) فيهم من الكفر الذي اختاروه؛ (**لأنه يعذبهم على الكفر**) لاختيارهم إياه وصرفهم القدرة إليه، ورضي أن يخلق الكفر فيهم مجازاة على سوء اختيارهم؛ إذ لولا رضاه بخلقه لما خلقه؛ لأنه غالبٌ على أمره، والرضا بنفس الخلق لا يستلزم الرضا بالمخلوق نفسه، ولا ترك الاعتراض، فالله يريد الكفر للكافر ويعترض ويؤاخذه به، ولذا قال: (**ورضي الله أن يخلق الكفر ولم يرضَ الكفر بعينه**)، واستدل عليه بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (قال الله تعالى: ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]): أي لا يرضى أن يفعل العباد الكفر ويختاروه، فإنه قبيحٌ في نفسه، ولذا يعترض ويُؤاخِذ به.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (**يشاء لهم**) الكفر لاختيارهم، (**ولا يرضى به**)، أما مشيئته لخلق القبيح (**لأنه خلق إبليس وكذلك الخمر والخنزير، فرضي**) واستحمد (**أن يخلقهن**)؛ لأن خلق القبيح ليس بقبيحٍ بل فيه من الحِكَم ما لا تحيط به الأفهام، وأما عدم رضاه واستحماده لنفسه فلما بيَّنه بقوله: (**ولم يرضَ**) ولم يستحمد (**أنفسهن؛ لأنه لو رضي**) واستحمد (**الخمر بعينها لكان من شربها شرب ما رضي الله**)، وما لزم عليه الحد، وكذا كل ما فيه ارتكاب ما وسوس به إبليس، (**ولكنه لا يرضى**) ولا يستحمد (**الخمر ولا الكفر ولا إبليس ولا أفعاله**)، ولذا يستحق أن يُعاقب من ارتكب ذلك في الآخرة أو

الدنيا والآخرة، فأشار إلى منع كون الرضا هو الإرادة، ومنع لزوم الرضا بالكفر؛ لكونه مراد الله تعالى، مستندًا بتوجه الذم والعقاب على ما يشاء لهم من الكفر؛ لاختيارهم إياه، وبأن الذم والإنكار المتوجّه نحو الكفر وسائر الأفعال القبيحة إنما هو بالنظر إلى المحلية لا بالنظر إلى الخالقية.

وإليه أشار بقوله: (ورضي أن يخلق الكفر ولم يرضَ الكفر بعينه)، وكذا الحال في رضا العباد؛ لوجوبه فيما رضي الله به وعدمه فيما لم يرضَ به، فإن للكفر ونحوه نسبة الإيجاد إلى الخالق باعتبار إيجاده إياه، ونسبة الاكتساب إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى.

والرضا به إنما هو باعتبار النسبة الأولى، وكونه خلق الله دون النسبة الثانية، والفرق بينهما ظاهرٌ؛ إذ لا يلزم من وجوب الرضا بشيءٍ باعتبار صدوره عن خالقه وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيءٍ آخر؛ إذ لو لزم لوجب الرضا بموت الأنبياء، وهو باطلٌ بالإجماع، كما في شرح المواقف[(١)].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن الواجب رضا القلب بفعل الله بل بتعلق صفته أيضًا، كما في الحواشي الخيالية.

وإليه أشار بقوله: فرضي أن يخلقهن؛ إذ يجب الرضا بما رضي به.

الثانية: أن الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلقٌ للقضاء لا من حيث ذاته ولا من سائر الجهات، وإليه أشار بقوله: ولم يرضَ أنفسهن حيث خص عدم الرضا بمعنى الاستحماد بأنفسهن المستلزم لعدمه بالمعنى الآخر في الجملة.

الثالثة: أن الكفر مقضيٌّ لا قضاء، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضي نفسه، فقولهم إن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة؛ لأن القضاء ليس بكفرٍ حتى يكون الرضا به رضا بالكفر، وكيف لا والقضاء قائمٌ بذاته تعالى والكفر قائمٌ بذات العبد؟! كما في الحواشي العصامية.

وإليه أشار بقوله: ورضي أن يخلق الكفر ولم يرضَ الكفر بعينه.

الرابعة: أن الرضا باعتبار النسبة الثانية إنما يكون كفرًا لو كان مع استحسانه، أما مع

---

(١) انظر: الشرح الميسر (١٤٩/١)، والتبصير في الدين (ص٧٦)، ومقالات الإسلاميين (١٢٧/١)، والإبانة (ص١٨١)، ومرهم العلل المعضلة (ص١٠٢).

استقباحه كالرضا بكفر العدو قصدًا إلى تخليد عذابه، فلا كما قال تعالى حكايةً عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾ [يونس:٨٨]، كما في شرح المقاصد وإليه أشار بقوله لا يرضى الخمر ولا الكفر ولا إبليس ولا أفعاله؛ إذ يجب عدم الرضا والاستحماد لما لم يرضَ به ولم يستحمد.

الوجه الخامس:

أنه لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنعٌ عندكم كان الأمر بالإيمان تكليفًا بما لا يُطاق؛ لكونه ممتنع الصدور عنه حينئذٍ كما في المواقف، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله: (**قد أمر الله بشيءٍ**) ممكن في نفسه، مقدور للعبد بالنظر إلى إمكانه، كما أمر بالإسلام جميع الأنام، (**ولم يشأ خلقه**) في كل من كلف به، بل فيمن وفّقه لاختياره، (**وشاء شيئًا ولم يأمر به خلقه**)، وبيّن الأمرين بقوله: (**أمر الكافر بالإسلام**)، وهو ممكنٌ في نفسه، مقدورٌ للعبد بالنظر إلى إمكانه، (**ولم يشأ له**)، وإلا لما تخلف الكافر عن الإسلام، (**وشاء الكفر للكافر**)؛ لما علم في الأزل من سوء اختيار الكافر فيما لا يزال، (**ولم يأمر به**)؛ لأنه تعالى حكيمٌ، لا يأمر إلا بما فيه مصلحة وعاقبة حميدة، (**ورضي الله شيئًا ولم يأمر به**)، ولم يوجبه على عباده (**كالعبادات النافلة، وما أمر الله بشيءٍ ولم يرضَ به؛ لأن كل شيءٍ أمر به فقد رضي به**)، فأشار إلى منع لزوم التكليف بما لا يُطاق في تكليف الكافر بالإيمان، بناء على امتناع خلاف المراد، مستندًا بأن الأمر بالإيمان للكافر أمر بما هو ممكنٌ في نفسه، متعلقٌ لقدرته الكاسبة عادة.

وإليه أشار بقوله: ولم يشأ خلقه، وقوله: أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ له؛ إذ ليس المستحيل مظنة الخلق والمشيئة ليفيد نفيه، وليس يأمر بما لا يكون متعلقًا لقدرته؛ إما لاستحالته في نفسه، أو لاستحالة صدوره عن الإنسان في العادة، وعدم وقوع الإيمان منه بناء على امتناع خلاف المراد، لا يخرجه عن الإمكان في نفسه، وكونه مقدورًا لذلك؛ لأن الإرادة تابعة للعلم كما أشار إليه فيما مرَّ بقوله: وشاء بعلمٍ، والعلم تابعٌ للمعلوم الاختياري في الماهية، فلا يؤدي تعلق الإرادة بخلافه إلى استحالته بل إلى عدم وقوعه.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن تعلق الإرادة بمعصية العبد لم يوجبها منه بحيث يسلب اختياره فيها، ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في شيءٍ من ذلك.

وإليه أشار بقوله: وشاء الكفر للكافر، ولم يأمر به.

قال في المسايرة: إنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال، فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة، فلمْ يبطل ذلك معنى التكليف، ولم يكن ظلمًا اتفاقًا؛ لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم، وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه، وإن كان لا يقع إلا معلومه تعالى، فكذا التكليف بما تعلقت الإرادة بخلافه؛ إذ كانت لا أثر لها في الإيجاد كالعلم.

فإن المتكلمين يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين، فلا يكون شيء منهما مخصصًا، وإن كان العلم فعليًا، كما في مبحث الإرادة من شرح المواقف.

وأصحابنا يقولون: إن التأثير في الإيجاد ليس إلا من التكوين كما في التعديل وغيره.

الثانية: أن الإرادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس إلا.

وإليه أشار بقوله: وشاء شيئًا ولم يأمر به خلقه، مشيرًا إلى أنه لا يدخل في هذا المفهوم أمرٌ، ولا تأثير في الإيجاد، بل تأثيره في التخصيص لما علم وقوعه، فالتأثير في الإيجاد خاصية التكوين دون القدرة كما ظنَّ؛ لأن تعلقها على وجه الصحة دون الإيجاد، إلا أنه إنما يؤثر على وفق الإرادة، أعني في الوقت الذي تعلقت الإرادة بأنه إذا وجد عن مؤثره كان فيه.

الثالثة: أن المشيئة تتعلق بالأشياء على ما تعلق به العلم كما مرَّ.

وإليه أشار بقوله: أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ له، فهما يتعلقان بالأشياء بأنها ستكون كذلك، ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والإرادة، متأثرًا عن تكوين الله تعالى لما ثبت من أن للمكلف اختيارًا وعزمًا يصممه، يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرة حادثة للمكلف ما صمم عليه واختاره لا جبرًا عليه، كما في التعديل وشرح الصحائف.

الوجه السادس: أن العقاب على ما أراده ظلم.

الوجه السابع: أن إرادة القبيح قبيحة، والله منــزهٌ عن الظلم والقبائح، كما في شرح المقاصد، وأشار إلى جوابهما بالمنع فيما رواه المذكورون من الأئمة أنه (قال في رواية محمد رحمه الله تعالى: ولا يستطيع أحدٌ أن يجري في ملك الله)، ويصدر منه الأفعال (ما لم يقض)، ولم يتعلق به إرادته، فلا يقع في ملك الله إلا ما تعلق به القضاء والإرادة في الأزل على حسب ما يكون من اختيارات العباد فيما لا يزال، (وإذا أراد من عبدٍ أن

يكفر) مجازاة على سوء اختياره، (**لا يُقال: أساء وظلم**)، تعالى شأنه عن الإساءة والظلم: أي وضع الشيء في غير موضعه لمنافاته لحكمته.

واستدل على تنــزيهه تعالى عنهما بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (**لأنه**): أي ذلك الظلم والإساءة، (**إنما يُقال**) ويثبت (**لمن خالف ما أمره الله**)، فإن من خالفه مسيءٌ ظالمٌ لنفسه بتعريضه لعذاب الله، أو وضعه ما خَلق في غير ما خُلِق له، والله منــزهٌ عن وضع شيء في غير موضعه اللائق بحكمته.

الثاني: وأشار إليه بقوله: (**وقد عرف عباده**) بإرسال الرسل وإنزال الكتب والتمكين من الاستدلال، (**ما طلب منهم من الإيمان به**) ومكّنهم لاختياره، وخلق فيهم القدرة الصالحة له ولضده، فأشار إلى منع كون العقاب على ما أراده ظلمًا، ومنع كون إرادة القبيح قبيحة، مستندًا بأنه تصرُّف في ملكه تعالى بالحكمة والعدل، مجازاة على سوء الاختيار فيمن صرفه إلى المعصية بعدما تفضّل عليهم بالتمكين من المعرفة والقدرة الكلية، فكان ذلك مقتضى الحكمة.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن القضاء هنا بمعنى الإرادة المتعلقة بالأشياء، كما في الحواشي العصامية وغيرها، وإليه أشار بربط الدليل بقوله: وإذا أراد من عبدٍ أن يكفر لا يُقال: أساء وظلم، وسيصرِّح بأن له معنيين آخرين هما: الأمر والخلق.

الثانية: أن ما قضاه الله وشاءه كان، وما لم يشأ لم يكن، كما هو المروي عنه ﷺ، وانعقد الإجماع على إطلاقه.

وإليه أشار بقوله: لا يستطيع أحدٌ أن يجري في ملك الله ما لم يقض: أي لم تتعلق به مشيئته، والأول دليل الثاني؛ لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لم يكن لم يشأ الله ولم يقضِه، والثاني دليل الأول؛ لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كل ما كان فقد شاء الله وقضاه، كما في شرح المقاصد.

الثالثة: أن الظلم المنفي عنه تعالى بمعنى وضع الشيء في غير موضعه بالنسبة إلى حكمته، وإليه أشار هنا بنفيه وتعليله بقوله: وقد عرف عباده ما طُلب منهم، فلم ينقصهم التمكين من المعرفة والقدرة الكلية، وإنما أراد الكفر وخصصه لمن اختاره مجازاة على سوء اختياره، فكان في موضعه ومقتضى حكمته، وصرَّح في فصل نفي زيادة الإيمان ونقصانه بأنه إنما يكون الظلم بنقص حقهم الذي ثبت لهم بمقتضى وعده من فضله، فهو

منـــزهٌ عنه لكونه مخالفًا لحكمته، وفيه خلافٌ للأشاعرة والمعتزلة كما سيأتي بيانه.

وقد جرى فيه مناظرة بين القاضي عبد الجبار الهمذاني والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني.

فقال عبد الجبار معرّضًا له: سبحان من تنـــزَّه عن الفحشاء.

ففهم الأستاذ أنه يريد عن خلقها، وأنها كلمة حق أُريد بها باطل، فقال: سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء.

فقال عبد الجبار: أفيريد ربنا أن يُعصى؟!

فقال الأستاذ: أفيُعصى ربنا قهرًا؟!

فقال عبد الجبار: أفرأيت إن منعني الهدى، وقضى عليَّ بالردى، أحسن إليَّ أم أساء؟

فقال الأستاذ: إن منعك ما لك فقد أساء، وإن منعك ما له فيختص برحمته من يشاء، فسكت عبد الجبار كما في التقريب شرح عقيدة أبي زيد، وسيأتي تحقيقه.

فصل

في تحقيق صفة الكلام

(ص): (قال في الفقه الأكبر والوصية: والقرآن كلام الله غير مخلوقٍ، ووحيه وتنـــزيله على رسول الله مكتوب في المصاحف مقروء بالألسنة محفوظ في الصدور غير حالٍّ فيها، والحبر والكاغد والكتابة والقراءة مخلوقة؛ لأنها أفعال العباد، فمن قال بأن كلام الله مخلوق فهو كافرٌ بالله العظيم، والحروف والكلمات والآيات دلالات القرآن؛ لحاجة العباد إليها لا يزال عمَّا كان، وكلامه تعالى مقروء ومحفوظ من غير مزايلة عنه تعالى، وما ذكره الله تعالى عن موسى عليه السلام وغيره وفرعون وإبليس لعنهما الله فإن ذلك كلام الله تعالى إخبارٌ عنهم، وأن كلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوقٌ، وكلام الله تعالى قائمٌ بذاته، ومعناه مفهوم هذه الأشياء، وكان الله متكلمًا و لم يكن كلم موسى، وسمع موسى كلام الله كما في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيما﴾ [النساء:١٦٤]، وبيَّنه بقوله: كلم موسى بكلامه الذي هو له صفة في الأزل وقال في كتاب العالم: وخصَّه بكلامه إياه حيث لم يجعل بينه وبين موسى رسولاً).

(ش) (قال في الفقه الأكبر والوصية: والقرآن): أي المعنى القائم بذاته تعالى، كما بيَّنه بقوله: (كلام الله) وصفته الأزلية (غير مخلوقٍ): أي غير موجدٍ عن عدم؛ لتنـــزّه

صفاته تعالى عن الحدوث الزماني وسبق العدم، (ووحيه) بإلقاء ما يدل عليه بواسطة جبريل، (وتنــزيله) بتنــزيل ما يدل عليه من الكلام الحسِّي بواسطة نزول حامله (على رسول الله) المبتدأ نزوله بقوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق:١].

والمختتم بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]، كما ذهب إليه الجمهور.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن المراد بقوله: القرآن كلام الله غير مخلوقٍ أن معناه كذا، وبقوله: ووحيه وتنــزيله أنه تعالى أظهر تركيبًا عربيًّا يدل عليه في اللوح المحفوظ، وهو موجود أثبت فيه صورة الكائنات وأحكامها، ثم أنزل إلى السماء الدنيا، ثم نزل به الروح الأمين على محمدٍ ﷺ على حسب الوقائع في ثلاث وعشرين سنة، ثم أمره بوضع كل آيةٍ عقيب ما قبلها، كما في التعديل وغيره، وقد جُمِعَ ثلاث مرات:

الأولى: بحضرته ﷺ، فقد صحَّ عن زيد بن ثابت: «**كنَّا عِنْدَ رسول الله ﷺ نُؤَلف القرآن في الرقاعِ**[1]»: أي يؤلفون ما نزل من الآيات المفرَّقة ويجمعونها في سورها بإشارته ﷺ، قاله البيهقي.

ومن ثمة قال الخطابي: كُتِبَ القرآن كله في عهده ﷺ، لكنه كان غير مجموعٍ في موضعٍ واحدٍ ولا مرتَّب السور.

والثانية: بحضرة أبي بكر ﷺ لما رأى عمر ﷺ ذلك، ومن ثمة ورد أنه أول من جمعه: أي أشار بجمعه، ووافقه أبو بكر فأمر زيدًا بجمعه، فجمعه في صحفٍ كانت عند أبي بكر، ثم عند عمر، ثم عند ابنته حفصة أم المؤمنين، ومن ثمة صح عن علي ﷺ: «**أوَّل مَنْ جمع كتاب الله أبو بكر**[2]».

وما روي عنه أنه جمعه: فهو حفظه في صدره.

والثالثة: بحضرة عثمان ﷺ مرتبًا له على السور، كما في شرح المشكاة للعلاَّمة الهيتمي رحمه الله.

الثانية: أنه ليس المراد به المدلولات اللغوية من الجواهر والأعراض، كنوح ورسالته، وموسى ومقالته، بل ما يُفهم من العبارات من المعنى المعلوم لتلك المدلولات.

---

(١) رواه الترمذي (٥/٧٣٤)، وأحمد (٥/١٨٤)، وابن حبان (١/٣٢٠).

(٢) ذكره ابن حجر في فتح الباري (٩/١٢).

وإليه أشار بقوله: ومعناه مفهوم هذه الأشياء ولم يقل مدلولها، ففي الإرشاد للإمام الرُّسْتُغْفَنِي، والتبصرة للإمام النسفي: أن جملة الجواب أن هذه العبارات مخلوقة، وهي دلالات على المعاني اللغوية، والأشخاص وأحوالها، كموسى وكلامه، وشخص فرعون وعزته، وما تفوَّه به يوسف وإخوته، وإلقائهم إياه في الجبِّ وغير ذلك، وهذا كله مخلوقٌ، وهي أيضًا دلالات على ذكر الله تعالى إياها في الأزل، وإخباره عنها وذلك هو المعنيُّ بكلامه.

وفي الأربعين للإمام الرازي أنه ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، أنه تعالى أمر عباده بكذا، ونهاهم عن كذا، وأخبرهم بكذا، ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وجب القطع بكونه تعالى آمرًا وناهيًا ومخبرًا.

إذا ثبت هذا فنقول: هذا الأمر والنهي والخبر إما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات، وإما أن يكون من باب الحقائق والمعاني، فإن كان الأول فتلك الألفاظ والعبارات لا بدَّ وأن تكون دالة على المعاني والمدلولات، فمدلول هذه العبارات في حق الله تعالى، إما أن يكون هو الإرادات والاعتقادات، وإما أن يكون معنًى مغايرًا لها، لا جائز أن تكون تلك المعاني هو الإرادات والاعتقادات؛ لأنا قد بيَّنا أن الأمر قد يوجد بدون الاعتقاد، فثبت أن مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء الإرادات والاعتقادات، فثبت أنه تعالى موصوفٌ بمعنى حقيقي هو مدلول قوله: «افعل»، وهو مغايرٌ لإرادته، وأنه تعالى موصوفٌ بمعنى حقيقي هو مدلول قوله: «الحمد لله»، وهو مغايرٌ لعلمه، ونحن نسمي ذلك المعنى بالأمر الحقيقي والخبر الحقيقي، وهو المطلوب.

الثالثة: أنه يطلق أيضًا على الحسِّي الدالّ عليه فيكون منقولاً عرفًا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الأول كان مجازًا، كما أن استعماله بحسب الوضع الأول في المعنى الثاني مجاز؛ لكونهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشتركًا نظرًا إلى اشتراك أهل الاستعمال في وضعه، ومن ههنا يتوهم أنه مشترك كما في الحواشي الكستلية للنسفية.

وإليه أشار بقوله: «ووحيه وتنــزيله مع قوله قائمٌ بذاته تعالى».

الرابعة: أنه نزل مدرجًا على حسب الوقائع، وإليه أشار بقول: وتنــزيله؛ لأنه الإنزال مفرَّقًا كما في المفردات، فإنه تعالى أظهر تركيبًا عربيًّا يدل عليه في اللوح المحفوظ، وهو موجود أثبت فيه صور الكائنات وأحكامها، ثم أنزل إلى سماء الدنيا، ثم نزل به الروح الأمين على محمدٍ ﷺ على حسب الوقائع في ثلاث وعشرين سنة، ثم أمره بوضع كل آيةٍ

عقيب ما قبلها كما في التعديل وغيره.

الخامسة: أن إطلاقه عليه أيضًا ليس مجرد الدلالة؛ لأن له اختصاصًا آخر بالله تعالى، وهو أنه تعالى أوحاه تركيبًا عربيًّا معجزًا، وأنشأه إنشاءً عجيبًا موجزًا بحروفٍ وأصواتٍ في لسان جبريل، ونزله بنـــزوله على رسوله كما في شرح المقاصد، وإليه أشار بوحيه وتنـــزيله.

السادسة: أنه اسمٌ له أيضًا من حيث خصوص التأليف لا من حيث تعين المحل فيكون واحدًا بالنوع، ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله على ما هو الأصح، كما في شرح المقاصد.

وإليه أشار بقوله: وكلامه تعالى مقروءٌ محفوظٌ من غير مزايلةٍ عنه تعالى، حيث أطلق الكلام عليه بلا تعيين محله.

السابعة: الرد على المعتزلة والنجارية القائلين بحدوث الكلام وعدم قيامه بذات الله العلاَّم، المتمسكين فيه بوجوهٍ:

الوجه الأول: أنه عُلم بالضرورة من دين الرسول ﷺ أن القرآن هو هذا الكلام المنتظم من الحروف المسموعة، المُفتتح بالتحميد، المُختتم بالاستعاذة، المقروء بالألسنة، المحفوظ في القلوب، المنقول إلينا بين دفتي المصاحف تواترًا، وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة، وأشار إلى الجواب عنه بقوله: **(وهو صفته)** القائمة بذاته تعالى **(على التحقيق)** غير زائلٍ عنه؛ لأن معنى المتكلم: من قام به الكلام، والمنتظم من الحروف: حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى.

وقد شاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام على القائم بالنفس، الذي يجده كل من أمر أو نهى أو أخبر مغايرًا للعلم والإرادة، فتعين هذا إذ لا ثالث.

وله وجودات أربع بحسب نفسه وبحسب دواله:

وجودٌ في الخارج وجودًا حقيقيًّا، وإليه أشار بقوله: صفته على التحقيق؛ إذ التحقيق للحقيقة، ووجودٌ في الأذهان، ووجودٌ في العبارة، ووجودٌ في الكتابة وجودًا مجازيًّا فيها عند الجمهور كما في الحواشي النسفية لعصام الدين(١).

ولما كانت الكتابة تدل على العبارة، وهي تدل على ما في الأذهان، وهو على ما في الأعيان، أشار إلى الأول بقوله: **(مكتوبٌ)**: أي مجموع بأشكال الكتابة وصور الحروف

(١) انظر: التبصير في الدين (ص٦٤).

الدالة؛ لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية (**في المصاحف**): أي ما جمع فيه الوحي المتلو، وهذا المفهوم مغاير لمفهوم القرآن، وإن اتحدا ما صدقا فلا محذور، وأشار إلى الثاني بقوله: (**مقروء بالألسنة**): أي بحروفه وكلماته المسموعة الملفوظة، وأشار إلى الثالث بقوله: (**محفوظ**): أي بالألفاظ المخيلة (**في الصدور**): أي فيما يحل فيها من القلوب، وأشار إلى كون إطلاق القرآن وكلام الله على المكتوب المقروء المحفوظ بطريق المجاز، وكون الموجودات المذكورة مجازية بدون التحقق والحلول بقوله: (**غير حالٍّ فيها**): أي مع ذلك ليس حقيقة حالاً في المصاحف وفي الألسنة والصدور، فأشار إلى الجواب بأن كلام الله تعالى معنًى قائم بذاته، وإنما يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه من غير حلول حقيقته فيها، كما يُقال: النار جوهر محرق، يذكر باللفظ، ويكتب بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا، فحيث يُوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قوله: القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يُوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدَثات، يُراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كما في قولنا: حفظت القرآن، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا: يحرم للمحدث مس القرآن.

وإن إطلاق القرآن وكلام الله على هذا المؤلف الحادث بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق عند العامة، وهو لا يدل على نفي الكلام النفسي القائم به تعالى، وضمَّنه الرد على الحشوية القائلين بأن الجسم الذي كُتب به القرآن فانتظم حروفًا ورقومًا هو بعينه كلام الله، وأن المرئي من أسطر الكتاب والمسموع من أصوات القراء نفس كلام الله، كما في شرح المقاصد، مشيرًا إلى بطلانه بالضرورة بقوله: (**والحبر والكاغد والكتابة والقراءة مخلوقة**): أي موجودة بعد العدم بإيجاد الله تعالى؛ (**لأنها أفعال العباد**) وصادرة عنهم كسبًا.

وكذا الرد على من قال بحدوث كلامه القائم به تعالى كالكرامية، مشيرًا إلى بطلانه لاستلزامه النقص ومحلية الحوادث بقوله: (**فمن قال بأن كلام الله**) القائم به (**مخلوق**) موجد بعد العدم من الكرامية دون المعتزلة والنجارية؛ لعدم قولهم بقيام الكلام بذاته تعالى، (**فهو كافرٌ بالله العظيم**)، ففرَّع على كون صفته على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق، كما أشار إليه بعنوان كلام الله.

وصرَّح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد، وعليه حمل قول أبي

يوسف: ناظرت أبا حنيفة في خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافرٌ كما في شروح البزدوي.

ولعل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه إنكارًا لما هو من الضروريات الدينية، وهو تنــزهه تعالى عن النقائص؛ لأن الإكفار إنما هو في الضروريات كما أشار إليه الإمام في مواضع، واختاره الجمهور كما مرَّ.

وفي لُباب التفاسير: في قوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [البقرة:١٢٠]، أنه سُئل الإمام أحمد بن حنبل عمَّن يقول القرآن مخلوق، فقال: هو كافرٌ، وتلا الآية ثم قال : القرآن من علم الله تعالى، فمن زعم أنه مخلوق فقد كفر.

ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن الأشعري إكفار من زعم أن كلام الله مخلوق.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني في الموجز: من قال: إن القرآن مخلوق، فهو كافرٌ، كما في شرح الإرشاد للإمام أبي قاسم الأنصاري، وأشار إلى تعليله بأنه قولٌ بما هو نقصٌ صريحٌ وإنكارٌ لعظمته تعالى: أي اتِّصافه بجميع صفات الكمال، وانتفاء صفات النقص عنه تعالى بترتيب الحكم في الموصوف بالعظمة، أما كونه قولاً بالنقص في صفاته تعالى عنه فلأن الكلام لو كان حادثًا وهو من صفات الكمال اتفاقًا كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصًا بالضرورة، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وأما كونه إنكارًا لعظمته ونسبة للنقص إلى ذاته تعالى شأنه فلأنه يستلزم احتياج الواجب فيه إلى منفصلٍ، فلا يكون واجبًا من جميع الجهات، والله تعالى هو العظيم المتصف بصفات الكمال، المنــزه عن الاحتياج والنقص.

واختار الشافعي ما ذكره الإمام، نقله أبو القاسم بن عساكر وغيره كما مرَّ، وتجويز حمله على اليمين كما ظنَّ تفويت لتمام المرام، وحمل للكلام على ما لا تنساق إليه الأفهام، وحمل الكفر على كفران النعمة لا الخروج عن الملة كما ظنَّ خروج عن فهم المقام المصرّح به في كتب الأئمة الأعلام.

الوجه الثاني: ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القرآن من كونه ذكرًا لقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾ [الأنبياء:٥٠]، ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشعراء:٥]، وكونه عربيًا لقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِياًّ﴾ [يوسف:٢]، والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى، وكونه مفصلاً إلى الآيات والسور؛ لقوله: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود:١]، وكونه قابلاً للنسخ منــزلاً على النبي ﷺ، فإن ذلك إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث؛ لامتناع ذلك على المعنى القائم بذاته تعالى

عندكم، واللفظ وإن كان عرضًا لا يزول عن محله، لكنه قد ينـزل بنـزول الجسم الحامل له كما في شرح المقاصد، وأشار إلى جوابه بالحل بقوله: (**والحروف والكلمات والآيات دلالات القرآن**) النفسي القائم به تعالى؛ (**لحاجة العباد إليها**) في التبليغ وفهم معناه، (**والله سبحانه معبود**): أي مستحق للعبادة، واجب الوجود، كامل في الذات والصفات، (**لا يزال عمّا كان**) ولا ينفك عنها صفات الكمال؛ لأن الانفكاك مستلزم للنقصان، (**وكلامه تعالى مقروء ومحفوظ من غير مزايلةٍ عنه تعالى**)، فأشار إلى الجواب بأن الكلام والقرآن قد يُطلق على المنتظم من الحروف والكلمات والآيات والسور والغايات، العربي المنُـزَّل على الرسول، المقروء، المسموع، المحفوظ إلى آخر الخواص لكونها دلالات القرآن، وجعله موصوفًا بهذه الصفات إنما هو باعتبار ذلك المعنى، وهذا لا يدل على نفي الكلام النفسي، وإنه أيضًا قد يُوصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازًا ووصفًا للمدلول بصفاته الدالة عليه.

وإليه أشار بقوله: (**وكلامه مقروء محفوظ من غير مزايلةٍ عنه**)؛ لأن إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع، مثل: سمعت هذا المعنى من فلانٍ وقرأته في كتابٍ وكتبته بيدي، فسميت العبارات كلام الله؛ لأنها دالة على كلامه القائم به لحاجة العباد إليها؛ لأن معناه إنما يُفهم بها، وهو صفةٌ واحدةٌ قائمةٌ بذاته تعالى من غير مزايلةٍ منه، فإن عبَّر عنه بالعربية فهو قرآنٌ؛ لأنه علمه بالغلبة، وإن عبَّر عنه بالعبرية فهو توراةٌ، وإن عبَّر عنه بالسريانية فهو إنجيلٌ، واختلاف العبارات لا يستلزم اختلاف الكلام وكذا المنـزَّل؛ إذ معنى الإنزال أن جبريل عليه السلام أدرك كلامه تعالى ثم نزل إلى الأرض، وأفهم النبي ﷺ ما فهمه من غير نقلٍ لذات الكلام؛ لعدم انتقال الصفة، ولاستلزام الانتقال والانفكاك للنقصان كما أشار إليه بقوله: والله معبود لا يزال كما كان.

الوجه الثالث: أن كلامه يشتمل على أمرٍ ونهيٍ وإخبارٍ واستخبارٍ ونداءٍ وغير ذلك، فلو كان أزليًا لزم الأمر بلا مأمورٍ، والنهي بلا منهيٍّ، والإخبار بلا سامعٍ، والنداء والاستخبار بلا مخاطبٍ، وكل ذلك سفهٌ وعبثٌ، لا يجوز أن يُنسب إلى الحكيم تعالى وتقدَّس، كما في شرح الصحائف والمقاصد، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله فيه: (**وما ذكره الله تعالى**) بكلامه الأزلي نقلاً عمّا تحقق فيما لا يزال (**عن موسى عليه السلام وغيره**) من الأنبياء والمؤمنين، (**وفرعون وإبليس لعنهما الله**)، وغيرهما من الكافرين، (**فإن ذلك كلام الله تعالى**) الواجب البقاء والدوام كسائر صفاته تعالى، (**إخبارٌ عنهم**) في كلامه الأزلي كما دلَّ عليه الذكر، وعنوان كلام الله والمقابلة بالمخلوق، (**وأن كلام موسى**

وغيره من المخلوقين مخلوقٌ) وعرضٌ ليس له بقاء، فأشار إلى الجواب بمنع لزوم العبث، والسفه بالأمر بلا مأمور، والإخبار بلا سامع، والنداء ونحوه بلا مخاطب، مستندًا بأن الطلب ونحوه من الله تعالى يرجع إلى الخبر في الأزل، فمعنى الأمر الإيجابي أنه إن فَعَلَ يستحق الثواب، وإن تَرَكَ يستحق العقاب، ومعنى النهي التحريمي بالعكس كما في التعديل والأربعين، والنفسي معان معلومة، فالخطاب مع المعلوم بالضرورة، فجاز أن يكون الخطاب به مع مخاطب معلوم يوجد في زمانٍ آخرٍ، ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله، وإنما يستفتح ذلك في الكلام الحسي؛ إذ يجب فيه حضور المخاطب الحسِّي كما في الصحائف والمقاصد، وإليه أشار بقوله: وما ذكره الله عن موسى وغيره، فإن ذلك كلام الله إخبارًا عنهم، فإن من ذكر عنه الكلام معلوم في الأزل من غير وجوده فيه، وإنما ذكره الله تعالى إخبارًا في الأزل، وإليه أشار أيضًا بالتعرض للإخبار في مقام البيان، واختاره الإمام الأشعري كما في المنائح للآمدي، واختاره كثيرٌ من الأشاعرة، خلافًا لجمهورهم حيث ذهبوا إلى أن كلام الله تعالى في الأزل كان أمرًا ونهيًا وخيرًا كما في الصحائف.

وذهب بعضهم إلى انقسامه في الأزل إلى الأقسام الخمسة كما في المواقف وغيره، وخلافًا للإمام عبد الله بن سعيد القطان حيث ذهب إلى أنه في الأزل واحد، وليس متصفًا بشيءٍ من تلك الخمسة، وإنما يصير أحدها فيما لا يزال، فهي ليست أنواعًا حقيقية للكلام حتى يرد أن الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه، بل هي أنواعٌ اعتباريةٌ تحصل فيه بسبب تعلقها بالأشياء، فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضًا، ولئن سلم انحصار الخطاب بالموجود فلا نسلم لزوم العبث في أزلية الإخبار؛ لأن إخبار الله تعالى واجب البقاء، فيبقى إلى وجود المخاطبين، فيصح الإخبار قبل السامع ولا يكون عبثًا، بخلاف كلام العباد فإنه عرضٌ لا بقاء له، فكان الخبر بلا سامع، والأمر والنهي بلا مخاطب سفهًا وعبثًا منهم، كما في التبصرة والتسديد، وإليه أشار بأن كلام المخلوقين مخلوق: أي عرض ليس له بقاء، مشيرًا إلى الفرق المذكور، فلما استمرَّ الخطاب الأزلي إلى زمان وجود المعدوم صار بعد الوجود مخاطبًا وترتب عليه الحكمة.

والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر في حال عدمه، كما في شرح المقاصد.

الوجه الرابع: أن كلامه تعالى لو كان أزليًّا لزم الكذب في إخباره؛ لأن الإخبار بطريق المعنى كثير فيه، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، ﴿وَقَالَ مُوسَى﴾ [يونس: ٨٨] إلى غير ذلك، وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة، ولا يتصور السبق على

الأزل فتعين الكذب، وهو محالٌ عليه إجماعًا؛ لكونه نقصًا اتفاقًا، كما في شرح المواقف والمقاصد، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله: (**وكلام الله تعالى قائمٌ بذاته، ومعناه**): أي ما يعني ويعبر به عنه (**مفهوم هذه الأشياء**): أي ما يُفهم من الكلمات بواسطة المعاني اللغوية دون تلك المعاني المدلولة، فإنها محدثة كما بيَّنه بقوله: (**وكان الله متكلمًا**) بما ذكره في الأزل، (**و**) الحال أنه (**لم يكن كلم موسى**): أي لم يتعلق به، فأشار إلى أنه لا يعني بالكلام القائم بذاته تعالى المدلولات اللغوية من الجواهر والأعراض كنوح ورسالته وموسى ومقالته، بل ما يدل عليه العبارات بواسطة تلك المعاني، وهو ما ذكره الله تعالى في الأزل، وقيل: النسب الكائنة بين المفردين، القائمة بالذات، المغايرة للعلم بها لتأصل ثبوتها، ولذا تكون حيث لا خارجية كطلب الصلاة في (صلوا) ولإرادتها؛ إذ قد لا تكون مرادة كما في أوائل الطلب من فصول البدائع.

وفي التبصرة النسفية والإرشاد للإمام الرُّسْتُغْفَنِي: أن جملة الجواب أن هذه العبارات مخلوقة، وهي دلالات على المعاني اللغوية والأشخاص وأحوالها كموسى وكلامه، وشخص فرعون وغرقه، وما تفوَّه به يوسف وإخوته، وإلقائهم في الجبِّ وغير ذلك، وهذا كله مخلوقٌ، وهي أيضًا دلالات على ذكر الله تعالى إياها في الأزل، وإخباره عنها، وذلك هو المعنيّ بكلامه، فأشار إلى الجواب بمنع لزوم الكذب في أزلية الكلام، مستندًا بأن كلامه في الأزل ليس المعاني اللغوية المتصفة بالماضي والحال والمستقبل، بل ما يُفهم بواسطته مما ذكره الله تعالى في الأزل، وهو لا يتَّصف بذلك في الأزل؛ لعدم الزمان فيه، وإنما يتَّصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحصول الأزمنة والأوقات، فكلامه تعالى في إرسال نوح عليه السلام مثلاً بحسب التعلق الأزلي الإخباري ثبوت الإرسال لنوح في وقتٍ مخصوصٍ، ويلزمه كون ذلك الإرسال مستقبلاً، وعند حضور ذلك الوقت يلزمه كونه حالاً، وعند مضيه يلزمه ماضيًا، فعندما خلق الله تعالى اللفظ الدال على لسان نبيه خلقه دالاً على الثبوت المطلق مع لازمه عند التغير، فالمراد من الاتصاف بذلك بحسب التعلقات النسب والإضافات بالمقارنة والسبق والتأخر.

ففي التعديل أن معنى قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾ [نوح:١] تقدم إرساله على بعثة محمد ﷺ، فالعبارة الدالة عليه الصادقة في زمان بعثته اللفظ الماضي، فالمعتبر في تركيب العبارة المعجزة هذا الزمان، ومرجع الأمر والنهي الخبر، فالقائم بذاته تعالى: أن زيدًا إذا وجد وبلغ يطلب منه هذا، على أنه يحتمل أن يكون للكلام الأزلي تعلق خاص اختياري مطلقًا، وتعلق آخر بحسب حدوث الأزمنة بالماضي والحال والاستقبال، ومعنى كون

النفسي مدلول اللفظ أنه مستفادٌ منه ومدلول في الجملة كما مرَّ، ولا ينافي استفادة (لازم زائد) بحسب تعلق له آخر، فلا عسر كما ظنَّ في القول بأن الأزلي مدلول اللفظ، وأن المتَّصف بالمُضيّ وغيره إنما هو اللفظي الحادث دون المعنى القديم.

الوجه الخامس: أن الكلام لو كان أزليًّا لما اختص مكالمة موسى عليه السلام بالطور بل استمر أزلاً وأبدًا؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واللازم باطلٌ إجماعًا كما في شرح المقاصد، وأشار إلى جوابه بالمنع بقوله في الفقه الأكبر: (**وسمع موسى**) صوتًا غير مكتسبٍ للعباد؛ إكرامًا له، دالاً على ما يصح تعلقه به (**كلام الله**) القائم به كما أشار إلى بيانه بعده.

وصرَّح به الإمام أبو منصور الماتريدي وأشار إلى دليله بقوله: (**كما في قوله تعالى:** ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيما﴾ [النساء:١٦٤])، وبيَّنه بقوله: (**كلم موسى**): أي في الطور في وقتٍ مخصوصٍ، كما أشار إليه الصيغة، فإن الفعل المثبت لا يعم الجهات والأزمان على الصحيح كما في التلويح وغيره.

وأشار إلى تعلق كلامه الأزلي القائم به تعالى بموسى حيًّا بقوله: (**بكلامه**): أي بتعلق كلامه (**الذي هو له صفة في الأزل**)، فأشار إلى الجواب بمنع لزوم استمرار مكالمة موسى، مستندًا بأن الكلام وإن كان أزليًّا لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة الله تعالى واختياره، فيتعلق الكلام بموسى حيًّا في الطور وينقطع بعده، فلا يلزم الاستمرار كما في شرح المقاصد، وأشار إلى بيان جهة اختصاصه بذلك، (**وقال في كتاب العالم: وخصَّه بكلامه إياه**): أي تكليمه إياه، (**حيث لم يجعل بينه وبين موسى رسولاً**) من الملائكة.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن تخصيصه بكونه كليم الله؛ لأنه سمع من غير واسطة الصوت والحروف؛ لاستحالة سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات؛ لأنه يدور مع الصوت في الشاهد وجودًا وعدمًا بخلاف الرؤية، كما في كتاب التوحيد للإمام أبي منصور الماتريدي.

يعني أن الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع، وأمارته الدوران معه وجودًا وعدمًا، فلا يُقاس على الرؤية؛ لأن الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فيها كما سيأتي، فقياس السماع على الرؤية بلا جامع، واختاره الأستاذ أبو إسحاق ومن تبعه من الأشاعرة.

الثانية: أن التكليم لا يتوقف على السماع من الله بالذات، وليس في النظم الجليل أنه سمع موسى من الله تعالى بل أنه تعالى كلَّمه، كما في الكفاية، وإليه أشار بالدليل وقد

حصر تكليمه تعالى في آية أخرى على ثلاث مراتب:

فقال: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] الألفاظ[١]، فإنه أقرب المجازات في المقام، فهو بواسطة الحروف والأصوات المخلوقة في الشجرة في تكليم موسى مثلاً كما دلَّ عليه قوله: ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠]، كما في الكفاية لنور الدين البخاري، فلا يبقى مع القرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة خفاء في حمل الحجاب على توسط الحروف والأصوات، ففي شرح التأويلات الماتريدية في قوله تعالى: ﴿أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] نحو ما كلم موسى ألقى في مسامعه صوتًا مخلوقًا على ما يشاء.

الثالثة: أن لكلامه الأزلي تعليقات تحدث بحسب الأشخاص والأوقات كتعلقات سائر الصفات، وإليه أشار بقوله: كلم موسى بكلامه الذي هو له صفة في الأزل؛ إذ ليس تكليمه لموسى بجميع كلماته قطعًا بل بما يخصُّه ويتعلق به.

قال في التفسير الكبير في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى﴾ [طه: ١١]: قال الأشعري: إن الله تعالى أسمعه الكلام القديم الذي ليس بحرفٍ ولا صوتٍ.

وأما المعتزلة فإنهم أنكروا وجود ذلك الكلام فقالوا: إنه سبحانه خلق ذلك النداء في جسمٍ من الأجسام كالشجرة أو غيرها؛ لأن النداء كلام، والله تعالى قادرٌ عليه، ومتى شاء فعله.

وأما أهل السُّنة من أهل ما وراء النهر فقد أثبتوا الكلام القديم، إلا أنهم زعموا أن الذي سمعه موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام صوت خلقه الله تعالى في الشجرة، واحتجُّوا بالآية على أن المسموع هو الصوت المحدث، قالوا: إنه تعالى رتب النداء على أنه رأى النار، فالمرتب على المحدث محدث، فالنداء محدث، وفي شرح المقاصد في اختصاص موسى بأنه كليم الله أوجه:

أحدها: وهو اختيار حجَّة الإسلام، أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوتٍ وحرفٍ، كما يرى في الآخرة ذاته بلا كمٍّ وكيفٍ، وهذا على مذهب من يجوِّز تعلق الرؤية والسماع في كل موجودٍ حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

وثانيها: أنه سمعه بصوتٍ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة.

---

(١) مجرورة بإضافة (حجاب) إليه.

وثالثها: أنه سمع من جهةٍ لكن بصوتٍ غير مكتسبٍ للعباد على ما هو شأن سماعنا.

وحاصله: أنه أكرم موسى عليه السلام فأفهمه كلامه بصوتٍ تولّى تخليقه من غير كسبٍ لأحدٍ من خلقه، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني.

قال الأستاذ: اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بتَّ القول بذلك، ومنهم من قال: لما كان المعنى القائم بالنفس معلومًا بواسطة سماع الصوت كان مسموعًا، والاختلاف لفظي لا معنوي.

قال الإمام ابن الهمام: كون الكلام النفسي مما يسمع قول الأشعري قياسًا على رؤية ما ليس بلونٍ، واستحاله الماتريدي وهو الأوجه؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكَ صوت، وإدراك ما ليس صوتًا قد يخص بالرؤية، وقد يكون له الاسم الأعم أعني العلم مطلقًا.

وإذا أحطت بالتفصيل عرفت أن ما أشار إليه الإمام أعدل الأقاويل، وأن القول بدلالة كلامه على سماع نفس الكلام الأزلي صريحًا، أو على أنه سماع روحاني لكلامٍ معنوي، وردّ حمل الحجاب على توسط الحروف والأصوات بكونه غير ظاهر أوهام في المقام.

الوجه السادس: أن كلامه تعالى لو كان صفة له لما اختلف في الفضيلة، ولما كان له أبعاض، وقد ثبت فضيلة البعض بالأحاديث المشهورة كما في الإرشاد، وأشار إلى جوابه بالمنع والحل.

(ص): (قال في الفقه الأكبر: وآيات القرآن في معنى الكلام كلها مستوية في الفضيلة إلا أن لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور مثل آية الكرسي؛ لأن المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفاته، فاجتمعت فضيلتان: فضيلة الذكر، وفضيلة المذكور، وأما في قصة الكفار ففضيلة الذكر فحسب، وليس للمذكور فضيلة وهم الكفار وكذلك الأسماء والصفات كلها مستوية في العظم والفضل لا تفاوت بينها).

(ش): و(**قال في الفقه الأكبر: وآيات القرآن في معنى الكلام**): أي في معنى كونها كلام الله تعالى (**كلها مستوية في الفضيلة**)، فإن الكلام فيه جهاتٌ: جهة إضافته إلى متكلمه، وجهة إضافته إلى مدلوله.

أما الإضافة إلى متكلمه فالآيات والسور جميعًا مستوية في الفضيلة من هذه الجهة؛ لأن المتكلم بجميعها هو الله تعالى، والأقوال المحكية فيه من حيث اختلاف المدلولات اللغوية الدالة على الكلام النفسي والصفة الأزلية، والاختلاف من هذه الجهة في الفضيلة لا

يُوجب الاختلاف في نفس الصفة، وإليه أشار بقوله: (**إلا أن لبعضها فضيلة الذكر**): أي فضيلة ذكر الله إياه في الأزلي، (**وفضيلة المذكور**) من ذات الله وصفاته وأحوال أنبيائه ومُخلصي عباده، وأشار إلى الأول بالتمثيل بقوله: (**مثل آية الكرسي؛ لأن المذكور فيها جلال الله**): أي صفاته السلبية من الوحدة في الألوهية المُستفادة من قوله: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [البقرة:٢٥٥]، وعدم المغلوبية المُستفاد من قوله: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾، فقد روعي فيه قاعدة الترقي، (**وعظمته**) المستفادة من قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، فإنه تمثيلٌ لعظمته وكماله، عبَّر عنه بما يلزمه في الشاهد من سعة الكرسي، ومن قوله: ﴿وَهُوَ العَلِيُّ العَظِيمُ﴾، (**وصفاته**) الثبوتية المُستفادة من قوله: ﴿الحَيُّ القَيُّومُ﴾، وقوله: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، (**فاجتمعت فضيلتان: فضيلة الذكر، وفضيلة المذكور**) في نفسه، فيزاد في ثواب قراءتها لذلك، ولذا رغب في قراءتها وفهم ما فيها، وأشار إلى فضيلة ذكر الأتقياء ومؤمني العباد بطريق الاكتفاء بالمقابلة أيضًا بقوله:

(**وأما في قصة الكفار**) وبيان ما يخصهم (**ففضيلة الذكر فحسب، وليس للمذكور فضيلة وهم الكفار**) وأحوالهم، وفيه إشارةٌ إلى أن ما يقع في أثناء قصة الكفَّار من ذكر صفاته تعالى فهو ليس منها في الحقيقة، وأوضح الجواب بقياس سائر الصفات والأسماء بقوله: (**وكذلك الأسماء والصفات**) الحقيقية (**كلها مستوية في العظم والفضل، لا تفاوت بينها**) من حيث إضافتها إلى المسمَّى والموصوف، وهو الواجب تعالى وإن كان بينها تفاوت من حيث إن بعضها يتعلق باللطف وبعضها بالقهر، وبعضها يتوقف على بعضٍ كالقدرة والإرادة والعلم.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الأخذ من قوله ﷺ: «**أَعْظَمُ آيةٍ في القرآنِ آيةُ الكرسِي**[1]»، رواه البخاري وأبو داود والطبراني عن الأسقع، وأحمد بن حنبل والحاكم عن أبي ذر رضي الله تعالى عنهم وعنه عليه الصلاة والسلام.

الثانية: الرد على من لم يجوِّز تفضيل بعض القرآن على بعضٍ كمالك ومن تبعه كما في شرح المشكاة للهيتمي.

الثالثة: الرد على من قال: كل الأسماء عظيم بلا تفضيلٍ، فإن تفاوت بعضها من حيث

---

(١) رواه أبو داود (٢/٧٢)، والترمذي (٥/١٥٧)، وأحمد (٥/١٧٨)، بنحوه.

اللطف وبعضها من حيث الشمول كشمول الجلالة لجميع الأسماء والصفات بالتضمن أو الالتزام، ومن هذه الحيثية كانت أعظم من الكل، وحمل عليها ما ورد من الاسم الأعظم كما نقل عن الإمام في شرح التحرير وغيره.

فصل
في تحقيق الصفات المتشابهات

(ص): (قال في الفقه الأكبر: وله تعالى يد ووجه ونفس بلا كيفٍ، عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاءً أوليًّا كما ذكر الله تعالى في القرآن وغضبه، ورضاه من صفاته بلا كيفٍ ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، وقال في الوصية: والله على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه).

(ش): (**قال في الفقه الأكبر: وله تعالى يد**)، كما ورد مفردًا كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:١٠]، ومثنى كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥]، وجمعًا كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات:٤٧]، (**ووجه**) كما في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن:٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥]، (**ونفس**) كما في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾[آل عمران:٢٨]، (**بلا كيفٍ**): أي بلا كيفية وجارحة ولا مشابهة للمخلوقات.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: نفي الكيفيات، فإن الكيفية في اللغة بمعنى الهيئة والصفة، كما في المصباح المنير.

وفي الإصطلاح الكلامي: عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاءً أوليًّا، وينقسم إلى الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصَّة بالكميَّات، والكيفيات الاستعدادية، كما في المواقف، وكل ذلك يختص بالمخلوقات، فأشار إلى نفي كل ذلك بدلالة الإطلاق.

الثانية: كون ما ذكر من المتشابهات محمولاً على المعاني المجازية بالتأويل الإجمالي، وإليه أشار بنفي الكيفية.

الثالثة: التعميم لما يبلغ مع المذكورات نحو سبعة عشر من تلك الصفات: اليمين والساق، والأعين، والجنب، والاستواء، والغضب، والرضا، والنور، على ما ورد في

الآيات.والكف، والإصبعين، والقدم، والنـــزول، والضحك، وصورة الرحمن، على ما ورد في الأحاديث المشهورات، كما في الأبكار والمواقف وغيرهما.

الرابعة: الاستدلال عليها وإليهما أشار بقوله: (**كما ذكر الله تعالى في القرآن**)، فأشار إلى التعميم بالتنظير والاستدلال بالذكر في القرآن، وبيَّن التعميم بالتعرض لبعضٍ آخرٍ مما ذُكر في القرآن من تلك الصفات بقوله فيه: (**وغضبه، ورضاه**) وقضاؤه، وقدره (**من صفاته بلا كيفٍ**)، أما الأخيران فلما سيأتي من كون ذلك أمرًا بين أمرين، وأما الأولان فلاستحالة حقيقتهما عليه تعالى؛ لكونهما عبارتين عن حالة نفسانية تعقب حصول منافر مع انزعاج به، وحصول ملائم مع ابتهاج به، والكل في حقِّه تعالى محالٌ، فيُحملان على التجوز والتأويل الإجمالي بنفي الكيفية، كما عليه سلف الأمة دون التأويل التفصيلي بالتعيين؛ لما فيه من إبطال الصفة؛ لعدم الدرك بلا كيفية.

وإليه أشار في الفقه الأبسط بقوله: (**ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه**)، ولا يُؤولان بهما بإرادة غايتهما، لعدم ظهوره في جميع موارده، كما يُؤول في الظواهر من الصفات نحو: الرحمن والرحيم؛ لأن الوقف والتفويض إنما ورد في المتشابهات دون الظواهر، وإليه أشار بتخصيص النفي بها.

(**وقال في الوصية: والله على العرش استوى**) بلا كيفٍ في ذلك كما بيَّنه بقوله: (**من غير أن يكون له حاجة واستقرار عليه**).

وهذا مذهب السلف، فقد صرَّح مالك وأحمد رحمهما الله تعالى بأن الاستواء معلومٌ، والكيفية مجهولة، والسؤال عنها بدعة.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: بيان التأويل الإجمالي فإنه لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والانفعالات النفسانية؛ لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية، ويعتقد ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنـــزيه عمَّا يُوهم ظواهرها من الكيفيات والتحيز والانفعالات النفسانية، وإن لم يعرف تفاصيلها.

فتفويض علمها إلى الله تعالى مع تنـــزيهه تعالى عمَّا يُوهم ظواهرها تأويلٌ أيضًا لكنه إجمالي، كما في المرصد الثاني في التنـــزيه من المواقف، وشرح المشكاة للعلاَّمة الهيتمي، وإليه أشار بالذكر في القرآن وبنفي الكيفية، والتشبيه، والحاجة، وهو مذهب السلف في جميع الصفات المتشابهات.

واختاره مالك والشافعي وأحمد بن حنبل والقطان والقلانسي وكثيرٌ من الخلف.

وقالوا: إن اليد وكذا الإصبع والاستواء وغيره صفةٌ له تعالى، لا بمعنى الجارحة والاستقرار، بل على وجهٍ يليق به، وهو سبحانه أعلم به، كما في الأبكار وغيره، وهو رواية عن الأشعري في الوجه واليد والعين والاستواء، كما في المواقف.

وفي كشف الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمرن:٧] أن الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنـــزول إلى السماء الدنيا والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف، ومنهم أبو الحسن الأشعري صفات ثابتة وراء العقلية، ما كلفنا إلا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التشبيه والتجسيم؛ لئلا يضاد النقل العقل، وعند جلّة الخلف لا يزيد على الصفات الثمانية، وكل الأسماء والصفات الأُخر راجعة إليها، فصرَّح بأن جميعها محمولة عند السلف على الصفات، فهي محمولة على المجازات كثرةً، ولا قاطع في التعيين فيفوض تعيين المعنى المراد المجازي إلى الله تعالى، كما صرَّح به الإمام الرازي، والنظام النيسابوري في تفسير الآية المذكورة.

وقال في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]: قال أبو الحسن الأشعري في بعض أقواله: إن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى، وهي صفةٌ سِوَى القدرة من شأنها التكوين على الاصطفاء، وفي روايةٍ فسَّر اليد بالنعمة، والمعنى هو جوَّاد على الكمال، فإن من أعطى بيديه فقد أعطى على أكمل الوجوه.

واختار التفويض القاضي الباقلاني في اليد، والأستاذ أبو إسحاق في الوجه، كما في المواقف متمسكين في إثباتهما بالظواهر الواردة بذكر تلك الصفات مع عدم مرادفتها لسائر الصفات، وفي التفويض إلى الله في تعيينها بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران:٧]، فإن ظاهره الوقف على قوله: (إلا الله) كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ودلَّ عليه ما في مصحف ابن مسعود ﷺ: ﴿وإن تأويله عند الله﴾، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾ [آل عمران:٧]، وما في مصحف أبيّ بن كعب ﷺ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ويقول الراسخون في العلم آمنا﴾ كما في الصحائف[1].

الثانية: الرد على المؤولة ممن استرسل في تأويلها تفصيلاً من الأشاعرة والمعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنها مجازات عن معانٍ ظاهرة، وهو رواية عن الأشعري، وإليه أشار بقوله:

---

(١) للسمرقندي بتحقيقنا، وانظر: أقاويل الثقات (ص٥١).

من صفاته بلا كيفٍ، وقوله: ولا يُقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه، وهم تمسكوا بأنه لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية لمنع البراهين القطعية وعدم جواز التأويل عند الاحتمال على الظواهر النقلية، ولم تُوضع لصفات أُخر مجهولة بل لا يجوز وضعها؛ لما لا يتعقله المخاطب؛ لفوت المقصود من الوضع، فتعين التأويل والحمل على المجاز، فيُحمل على المجازات التي تعقل وتثبت بالدليل، كما في الأبكار والمواقف «في المقصد الثامن في الصفات»، كاليد واليمين مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، وغير ذلك.

والمراد باليدين: كمال القدرة، وتخصيص آدم به تكريمٌ له، وبالجريان بالأعين: الجريان بالمكان المحوط بالحفظ واجتباؤه، وبالنــزول: برّه وعطاؤه، وبالمجيء: حكمه وقضاؤه، وبالضحك: عفوه وارتضاؤه.

وإنما قالوا بالمجاز نفيًا لوهم التجسيم والتشبيه بسرعةٍ، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسِّية، كما في شرح المقاصد.

وذهب بعض الماتريدية والأشعرية إلى التفصيل، فقالوا بالتأويل إن كان المعنى الذي أوّل به قريبًا مفهومًا من تخاطب العرب، واختاره الإمام ابن عبد السلام والإمام تقي الدين بن دقيق العيد.

واختار صاحب الكفاية والتسديد والإمام ابن الهمام التأويل فيما دعت الحاجة إليه؛ لخللٍ في فهم العوام، لكنه قال: لا يجزم بإرادته خصوصًا على قول أصحابنا إنها من المتشابهات، وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار، وسيأتي الإشارة إليه.

الثالثة: الرد على المشبّهة ممن شبهه تعالى بالمخلوقات، وإليه أشار بنفي الكيفية والتشبيه، وهم الحشوية والكرَّامية حيث ذهبوا إلى إثبات الجوارح الجسمانية والتحيّز والانتقال والانفعالات النفسانية في حقّه تعالى شأنه، وأنه على صورة نور من الأنوار، أو إنسان شاب مختص بما فوق العرش ملاق له، أو مباين على اختلافٍ بينهم في تفاصيله.

قال محمد بن كرَّام: إن كونه تعالى في جهةٍ ككون الأجسام فيها، بأن يكون بحيث يُشار إليه أنه ههنا أو هناك، وأنه مماسٌ للصفحة العليا من العرش، ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات.

وقال محمد بن الهيصم منهم: ليس كونه في الجهة ككون الأجسام فيها، متمسكين في ذلك بوجوهٍ:

الأول: أن ضرورة العقل يجزم بأن كل موجودٍ فهو متحيزٌ وحالٌ فيه، فيكون مختصًا بجهةٍ ومكانٍ إما أصالةً أو تبعًا.

الثاني: أن كل موجودين، فإمَّا أن يتصلا أو ينفصلا، فالواجب تعالى إن كان متصلاً بالعالم فمتحيزٌ، وإن كان منفصلاً عنه فكذلك كما في المواقف.

الثالث: أنه تعالى داخل العالم أو خارج العالم أو لا داخله ولا خارجه.

والثالث خروج عمَّا يقتضيه بديهة العقل، والأولان فيهما المطلوب، وهو أنه متحيزٌ وفي جهةٍ.

الرابع: أن الموجود ينقسم إلى قائمٍ بنفسه وقائمٍ بغيره، والقائم بنفسه هو المتحيز بذاته، والقائم بغيره هو المتحيز تبعًا، والواجب تعالى قائمٌ بنفسه فيكون متحيزًا بذاته.

الخامس: أنه ورد في الآيات والأحاديث منها قوله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [طه:٥]، وقوله: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الغَمَامِ**﴾ [البقرة:٢١٠]، وقوله ﷺ لجاريةٍ: «**أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقرر وقال: إنها مؤمنةٌ**[1]».

فالسؤال والتقرير يدلان على الجهة والمكان، وأطبقت الأمم على رفع الأيدي إلى جهة السماء عند الدعاء، ولولا اعتقادهم تحيّز الواجب فيها لما كان كذلك كما في المنائح والمقاصد وغيرهما وسيأتي جواب الكل.

(ص) **(وقال في الفقه الأكبر: وكل شيءٍ ذكره العلماء بالفارسية من صفات الباري تعالى، فجائزٌ القول به، ذكر اليد لا يجوز بالفارسية، ويجوز أن يقول: بروي خداي، بلا تشبيه)**.

(ش) وأشار إلى تعميم المقام لتتميم المرام (**وقال في الفقه الأكبر: وكل شيءٍ ذكره العلماء**) الواقفون على أوضاع الألفاظ العربية والفارسية.

وفسَّروا (**بالفارسية**) ما ورد في الشرع بالعربية (**من**) متشابهات (**صفات الباري تعالى، فجائز القول به**) لمن عرف وجه إطلاقهم، ولم يشبه كما أفصح عنه بقوله: (**ذكر اليد لا يجوز بالفارسية، ويجوز أن يقول: بروي خداي، بلا تشبيه**) في ذلك الذكر والقول.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن الجواز مختصٌّ بمن عرف وجه استعمال العلماء وإطلاقاتهم، فلم يقصد

(١) رواه مسلم (١/٣٨١)، وأبو داود (١/٢٤٤)، والنسائي (١/٣٦٢)، وأحمد (٢/٢٩١)، بنحوه.

التشبيه.

الثانية: أن الترادف في المعنى الأصلي مصحح لأن يتجوّز به عما يتجوّز بالآخر، وكافٍ في الجواز والتأويل إجمالاً؛ لكفاية الإذن في الأول، وإليهما أشار بتخصيص الجواز بما ذكره العلماء.

الثالثة: الاستدلال بجواز إطلاق نحو «خداي» لما علم ترادفه لاسم ورد به الشرع من غير تشبيهٍ، فكذا فيما أطلقه العلماء مما يرادف المتشابهات من غير تشبيهٍ، وإليه أشار بذكر لفظ «خداي» مع حصول البيان بدونه، ومع وضوح المرام خفي على شراح الكلام فوقعوا في الأوهام.

منها ما قيل: إن المراد غير متعينٍ فلا يعرف المراد منه، وزيادة قوله: «**بلا تشبيه**» لا يجدي طائلاً.

ومنها ما قيل: إنه لا يجوز إطلاق اليد بالفارسية؛ لكونة نصًّا في إثبات العضو؛ لعدم استعمالهم إيَّاه على وجه الاستعارة، بخلاف إطلاق الوجه بالفارسية؛ لاستعمالهم إيَّاه على وجه الاستعارة بمعنى الوجود، خصوصًا إذا قُرن بقوله: (**بلا تشبيه**).

ومنها ما قيل: إنه لا يجوز في اليد ويجوز في الوجه، والفرق بينهما دقيقٌ يحتاج إلى تحقيقٍ.

وهو أن السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد، وتبعهم الأشعري في ذلك بخلاف سائر الصفات، فإن في تأويلها خلافًا، فإن كل ذلك غفول عن تحقيق المرام، واغترار بما وقع في بعض النسخ من قوله سِوَى اليد بالفارسية، مع مخالفته للنسخ المشتهرة في المقام، ومناقضته في أصل المرام.

ثم أشار الإمام إلى الاستدلال على المرام والرد على المخالفين في المقام بوجوهٍ:

(ص): (**وقال في الفقه الأكبر: لا يُوصف الله بصفات المخلوقين، ولا يُقال: إن يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيفٍ**).

(ش): **الأول**: ما أشار إليه، (**وقال في الفقه الأكبر: لا يُوصف الله بصفات المخلوقين**) والجوارح والانتقالات؛ لاستلزامها الحدوث، ولكون أوصافه تعالى أعلى وأجلّ مما في المخلوقات، (**ولا يُقال: إن يده قدرته**) فيما قرن بالخلق، (**أو نعمته**) فيما قرن بالبسط ونحوه؛ (**لأن فيه**): أي في القول المذكور في تأويله (**إبطال الصفة**): أي

الثابتة بالآيات والأحاديث المشهورة للعجز عن درك الوصف بلا كيفٍ.

ولا يجوز إبطال الأصل؛ لعدم العلم به بوصفه، كما في أصول البزدوي، وإليه أشار بالتعريف العهدي في المقام، ولأنه لا يظهر التأويل بالتفصيل في كثيرٍ من موارده، وكذا التمثيل.

وفي المقام إشارات:

الأولى: وجوب التأويل الإجمالي في الظواهر الموهمة، وإليه أشار بقوله: لا يُوصف الله بصفات المخلوقين؛ لاستلزامه التأويل فيها.

الثانية: منع التأويل التفصيلي فيها بالإرجاع إلى نحو القدرة أو النعمة، وإليه أشار بقوله: ولا يُقال: إن يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال أصل الصفة الثابتة؛ لعدم المرادفة لتلك الصفة.

الثالثة: الرد على من عيّن المعنى المراد من المجازات ممن استرسل في تفصيل التأويلات، وإليه أشار بقوله: (**وهو قول أهل القدر والاعتزال**).

الرابعة: التفويض في التعيين بعد الحمل على المعنى المجازي على الإجمال، وإليه أشار بقوله: (**ولكن يده صفته بلا كيفٍ**)، فإن الصفة ليست معنًى حقيقيًا لليد قطعًا مع الإشارة إلى نوع المجاز وهو الصفة، فأشار إلى الاستدلال على وجوب التأويل الإجمالي، وتفويض المعنى المجازي بتفويض تعيين تلك الصفة إلى الله باستحالة الحقيقة، وكون الإرجاع إلى الصفات الثمانية مع عدم مرادفتها لها إبطال الأصل، وأن الإبطال مطلقًا طريق القدرية، وإليه أشار بنسبة الإبطال إليهم في المقام: أي إبطال الصفة مطلقًا بقرينة الخبر، فلا إشكال في جعله قول أهل القدر، ونَوَّر الإشارة بالتوصيف بالاعتزال أيضًا عمَّا عليه السلف في استرسال التأويل في الآيات، ونفي الصفات الثبوتيات مطلقًا[1].

وأشار إلى الرد على المؤولة مطلقًا بأن استرسال التأويل على التفصيل غير ظاهرٍ في جميع تلك الصفات، ومؤدٍّ إلى إبطال الأصل؛ للعجز عن إدراكها بلا كيفيات، وخلاف لما عليه السلف من إجمال التأويل وتفويض التفصيل في المتشابهات.

وما اشتهر من أن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أحكم، وليس لأحدٍ من الفريقين أن يعترض على الآخر، فليس على إطلاقه، بل فيما يظهر تأويله؛ إذ لا إحكام بدونه، ومرجع الرد والاعتراض استرساله كما أشار إليه بقوله: وهو قول أهل الاعتزال،

---

(١) انظر: أقاويل الثقات (ص٦٣)، وإيضاح الدليل (ص٤٣).

ولذا رجع إمام الحرمين فقال في الرسالة النظامية بعدما رجح التأويل في الإرشاد: والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقدًا اتِّباع سلف الأمة، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها، واختاره الإمام الرازي حيث قال بعد إقامة الدلائل العقلية على أن حمل اللفظ على الظاهر محالٌ، لا يجوز الخوض في تعيين التأويل؛ لأنه إنما يكون بترجيح مجازٍ على مجاز، وذلك لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية، وهي ظنية كما فصَّله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران:٧].

(ص):(**وقال في الفقه الأبسط: ليست كأيدي خلقه ليست بجارحة، وهو خالق الأيدي، ووجهه ليس كوجوه خلقه، وهو خالق كل الوجوه، ونفسه ليست كنفس خلقه، وهو خالق كل النفوس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾**[الشورى: ١١]).

(ش): والثاني: ما أشار إليه (**وقال في الفقه الأبسط**): باقتباس قوله تعالى: (﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح:١٠])، وأوضحه بقوله: (**ليست كأيدي خلقه ليست بجارحة**)، وأشار إلى تعليله بقوله: (**وهو خالق الأيدي**)؛ لأن الخالق لا يشابه المخلوق، (**ووجهه ليس كوجوه خلقه، وهو خالق كل الوجوه، ونفسه ليست كنفس خلقه، وهو خالق كل النفوس**)، فهو منـــزهٌ عن الجوارح والكيفيات والتجسّم ومشابهة المخلوقات؛ إذ لو كان جسمًا لاتَّصف بصفات الأجسام، إما كلها فيجتمع الضدان، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجحٍ أو الاحتياج، وأيضًا فيكون متناهيًا فيتخصص بمقدارٍ وشكلٍ، فاختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصصٍ، ويلزم الحاجة كما في المواقف، ولو كان مشابهًا للمخلوقات لكان اتِّصافه بالعلم والقدرة والحياة من الجائزات، فلا يتَّصف إلا بإيجاب موجب وتخصيص مخصص كما في التقديس، فيمتنع أن يكون ما ورد من اليد والوجه عضوًا جسمانيًّا، وأن يكون نفسه كنفس الأجسام، بل لا يماثله شيءٌ في ذاته وصفاته، كما أشار إلى التعميم باقتباس قوله تعالى: (﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [الشورى:١١])، فأشار إلى الاستدلال وضمنه الرد على المشبّهة بامتناع المشابهة والمساواة للمخلوقات في تلك الوجوه.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الاستدلال بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر ذوات المتحيزات، فكما يصح على سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن تكون ذاته أيضًا

كذلك، فعلى هذا التقدير يلزم أن تكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثًا لما مرَّ في مسألة حدوث العالم؛ وحدوثه محالٌ؛ لأنه المحدث للحوادث، فكونه مشابهًا للأجسام أو جسمًا محال، كما في التقديس، وإليه أشار بأن يده ليست كأيدي خلقه، وهو خالق الأيدي، وأن وجهه ليس كوجوه خلقه، وهو خالق كل الوجوه.

الثانية: الاستدلال بأنه لو كان جسمًا كان متألف الأجزاء، وتلك الأجزاء قد تكون مماثلة لأجزاء سائر الأجسام، ووجب أن يصح على تلك الأجزاء ما يصح عليها؛ لأن من حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم، وعلى هذا التقدير لا بدَّ له من مركّبٍ ومؤلّفٍ، وذلك على الخالق تعالى شأنه محال.

وإليه أشار بقوله: ونفسه ليست كنفس خلقه، وهو خالقُ كل النفوس.

الثالثة: الاستدلال عليه بالآية، حيث نفى المماثلة للأشياء على طريق البرهان؛ لأن ثبوت مثله تعالى يستلزم ثبوت مثل مثله، فنفى اللازم وجعل دليلاً على انتفاء الملزوم، ودلَّ على أنه لا يماثل الأشياء ولا يصح عليه ما يصح عليها، فلا يصح عليه أن يكون جسمًا أو جوهرًا، وإلا وجب أن يصح عليه كل ما يصح على غيره، وذلك يقتضي جواز التغير عليه، وكل متغيرٍ حادث، ووقوع الكثرة والتركيب في ذاته المخصوصة، وكل مركب ممكن لا واجب، كما في كتاب التقديس، وإليه أشار باقتباس الآية.

(ص): (وقال في الوصية: وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياجٍ، فلو كان محتاجًا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين، ولو كان في مكانٍ محتاجًا إلى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش أين كان الله؟).

(ش): الثالث: ما أشار إليه **(وقال في الوصية: وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياجٍ)**، ولو كان في مكانٍ لكان محتاجًا إليه بالضرورة، ولم يكن حافظًا له؛ لأن المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه، **(فلو كان محتاجًا)** إليه للقرار **(لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره)** وحفظه؛ لأن المحتاج عاجزٌ في نفسه فكيف يقدر على تدبير غيره، **(كالمخلوقين)**، مع أن المكان مستغنٍ عن المتمكن؛ لجواز الخلاء، والمستغني عن الواجب مستغنٍ عمَّا سِواه بالطريق الأولى، فيكون واجبًا مع كونه محتاجًا إلى الواجب تعالى في الإيجاد والحفظ والإبقاء.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الاستدلال بأن كونه تعالى في مكانٍ مستلزم لإمكان الواجب ووجوب المكان؛ لأن المتمكن محتاجٌ إلى مكانه، والمكانُ مستغنٍ عن المتمكن، وهو باطلٌ بالضرورة كما في المواقف، وإليه أشار بالشرطية المذكورة.

الثانية: الاستدلال بأنه تعالى لو كان متحيزًا لكان مساويًا لسائر المتحيزات في الحقيقة، فيلزم حينئذٍ إما قدم الأجسام أو حدوثه؛ لأن المتماثلات تتوافق في الأحكام كما في شرح المواقف، وإليه أشار بقوله: فلو كان محتاجًا لما قدر على إيجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين.

الثالثة: الجواب بأن كون كل موجودٍ متحيزًا أو حالاً فيه غير مسلم، بل ذلك حكم الوهم بضرورته، وهو غير مقبولٍ فيما ليس بمحسوسٍ، كما في شرح المقاصد، وإليه أشار ببيان كونه تعالى حافظ العرش وغيره من غير احتياجٍ إلى حيِّزٍ ومكانٍ، وبيان كون الاحتياج إليه مختصًّا بالمخلوقين في المقام.

الرابع: ما أشار إليه فيها بقوله: **(ولو كان في مكانٍ محتاجًا إلى الجلوس والقرار)** مختصًّا بجهةٍ من الجهات، فإما أن يكون ذلك القرار والاختصاص في الأزل، أو يحدث له بعد حدوث العرش وحدوث الجهات، فإن كان الأول **(فقبل خلق العرش أين كان الله؟)** وكيف كان في (أين) ولا جهة في الأزل؛ لأن الجهات من خواص الأجسام المحدثة والجسمانية؛ لتجددها بها وحدوثها بعدها، وكيف كان في الأزل مختصًّا بجهةٍ حادثة فيما لا يزال، فإن المختص والمختص به لكونهما متضايفين يتكافآن في الوجود، وإن كان الثاني فكيف صار مختصًّا بمكانٍ وجهةٍ وعرض له ذلك الاختصاص فيما لا يزال بعد أن لم يكن متصفًا بذلك الاختصاص في الأزل؟ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا؛ لأنه يستلزم التغير والانفعال؛ لأنه إن كان ذاته منشأ ذلك الاختصاص فكيف تخلف إلى أوانِ حدوث ذلك؟ وكيف تغير عمَّا كان عليه وحدث المماسة؟ وإن كان بمدخلية الغير يلزم تأثير الواجب تعالى.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الجواب بأنه لو كان تعالى متحيِّزًا لكان إما في كل حيزٍ فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل، وإما في البعض لمخصص فيحتاج أو لا، فيلزم الترجح بلا مرجح كما في المقاصد، وإليه أشار بقوله: ولو كان في مكانٍ محتاجًا إلى الجلوس والقرار إلى آخره.

الثانية: الجواب بأنه لو كان متحيزًا لزم قدم الحادث، أعني الحيز كما في المقاصد،

وإليه أشار بقوله: فقبل خلق العرش أين كان الله؟.

الثالثة: الجواب بأن التحيز وقبول الحوادث من أمارات الحدوث، وهو على القديم محالٌ، ومنع ضرورة العقل عن الاتصال والانفصال سيما قبل خلق العرش وخلق الجسمانيات، وعن التغير والتماس بعد إحداث المحدثات كما في شرح قواعد العقائد. وإليه أشار أيضًا بقوله: (**فقبل خلق العرش أين كان الله**)، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

(ص) (**وقال في الفقه الأبسط: كان الله تعالى ولا مكان، كان قبل أن يخلق الخلق، كان ولم يكن أين ولا خلق ولا شيء، وهو خالق كل شيءٍ**).

(ش) الخامس: ما أشار إليه، (**وقال في الفقه الأبسط: كان الله تعالى ولا مكان، كان قبل أن يخلق الخلق، كان ولم يكن أين**): أي مكان (**ولا خلق ولا شيء، وهو خالق كل شيءٍ**)، مُوجِد له بعد العدم، فلا يكون شيء من المكان والجهة قديمًا.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الاستدلال بأنه تعالى لو كان في مكانٍ وجهةٍ لزم قدمهما، وأن يكون تعالى جسمًا؛ لأن المكان هو الفراغ الذي يشغله الجسم، والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة ومقصد المتحرك، فلا يكونان إلا للجسم والجسماني، وكل ذلك مستحيل كما مرَّ بيانه، وإليه أشار بقوله: كان ولم يكن أين، ولا خلق ولا شيء، وهو خالق كل شيءٍ.

وبطل ما ظنه ابن تيمية منهم من قدم العرش كما في شرح العضدية.

الثانية: الجواب بألا يكون الباري تعالى داخل العالم؛ لامتناع أن يكون الخالق داخلاً في الأشياء المخلوقة، ولا خارجًا عنه بأن يكون في جهةٍ منه؛ لوجوده تعالى قبل خلق المخلوقات، وتحقق الأمكنة والجهات، وإليه أشار بقوله: ﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام:١٠٢]، وهو خروج عن الموهوم دون المعقول.

الثالثة: الجواب بأن كون القائم بنفسه هو المتحيز بالذات غير (مسلم)، بل هو المستغني عن محلٍ يقوم به، كما في شرح المواقف، وإليه لوَّح بقوله: كان الله ولا مكان.

(ص): (وأنه تعالى يُدعى من أعلى لا من أسفل؛ لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء، وعليه ما رُوي في الحديث: «أنَّ رَجُلاً أَتَى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِأَمَة سَوْدَاء فَقَالَ: وُجِبَ عَلَيَّ عِتْقُ رَقَبَة مُؤمنَة أفتجزيني هذه؟ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ: «أمؤمنَةٌ أَنْتِ؟» قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَيْنَ الله؟» فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ، فَقَالَ: «أَعتِقْهَا

فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ[١]»، فمن قال: لا أعرف ربي أفي السماء أم في الأرض فهو كافرٌ، كذا من قال: إنه على العرش ولا أدري العرش أفي السماء أم في الأرض).

(ش) **السادس**: ما أشار إليه بقوله فيه: (**وأنه تعالى يُدعى من أعلى**)؛ للإشارة إلى ما هو وصف للمدعو تعالى من نعوت الجلال، وصفات الكبرياء والألوهية والاستغناء (**لا من أسفل؛ لأن الأسفل**): أي الإشارة إليه (**ليس من وصف الربوبية والألوهية**) والكبرياء، والفوقية بالاستيلاء (**في شيءٍ**)، فأشار إلى الجواب بأن رفع الأيدي عند الدعاء إلى جهة السماء ليس لكونه تعالى فوق السموات العُلى بل لكونها قبلة الدعاء؛ إذ منها يتوقع الخيرات، ويستنــــزل البركات؛ لقوله تعالى: ﴿**وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ**﴾ [الذاريات:٢٢]، مع الإشارة إلى اتصافه تعالى بنعوت الجلال وصفات الكبرياء، وكونه تعالى فوق عباده بالقهر والاستيلاء، وإلى الجواب بمنع حمل ما ورد في الآيات والأحاديث على الاستقرار والتمكن، ومنع رفع الأيدي لاعتقاده بل كل ذلك بالمعنى الذي ذكرنا ههنا، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء كما أشار إليه بقوله فيه: (**وعليه**): أي يخرج على أنه يُدعى من أعلى، ويُوصف بنعوت الجلال وصفات الكبرياء، (**ما رُوي في الحديث**: «**أنَّ رَجُلاً**) وهو عمرو بن الشريد كما رواه أبو هريرة وعبد الله بن رواحة، كما بيّنه الإمام في مسنده بتخريج الحارثي وطلحة والبلخي والخوارزمي، (**أَتَى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِأَمَةٍ سَوْدَاءٍ فَقَالَ: وُجِبَ عَلَيَّ عِتْقُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ**)، قال: إن أمي هلكت وأُمرت أن أعتق عنها رقبة مؤمنة، ولا أملك إلا هذه وهي جارية سوداء أعجمية، لا تدري ما الصلاة، (**أفتجزيني هذه؟**) عمَّا لزم بالوصية، كما في مصنف الحافظ عبد الرزاق، وليس في الروايات الصحيحة أنها كانت خرساء كما قيل، (**فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ: أمؤمنةٌ أَنْتِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَيْنَ اللهُ؟**)، سائلاً عن المنــــزلة والعلو على العباد علوَّ القهر والغلبة، ومشيرًا أنه إذا دعاه العباد استقبلوا السماء دون ظاهره من الجهة، لكن لما كان التنــــزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة فضلاً عن النساء حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأقرب إلى إصلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهرًا في الجهة، كما في شرح المقاصد، (**فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ**) إشارة إلى أعلى المنازل، كما يُقال: فلانٌ في السماء: أي رفيع القدر جدًّا، كما

---

(١) رواه مسلم (٣٨١/١). وانظر: التوحيد للماتريدي (ص١٧٩).

في التقديس للرازي، (فَقَالَ: أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ[١])، واكتفى ﷺ بتلك الإشارة لقصور عقل الأمة وقلة فهمها، كما في كتاب التقديس للرازي وغيره.

فأشار إلى الجواب بأن السؤال والتقرير لا يدلان على المكان بالجهة لمنع البراهين اليقينية عن حقيقة الأينية.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنه حديثٌ متفقٌ على صحته، كما ذكره السبكي في شرح عقيدة ابن منصور، وإليه أشار بالتخريج والتأويل دون التضعيف، وقد خرَّجه مالك والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن معاوية بن الحكم وإن كان بسببٍ آخرٍ، وأبو نعيم في المعرفة عن أبي هريرة رضي الله عنه.

الثانية: أنه مؤولٌ لمخالفته القواطع العقليات والنقليات؛ إذ لا يتجاوز عن الظاهر إلا لضرورة مخالفة قطعي منهما، فإن حجج الله تعالى تتعاضد ولا تتضاد، كما في البرهان الساطع، وإليه أشار بتخريج الحديث المذكور وتأويله.

الثالثة: أنه يختار التأويل فيما دعت إليه الحاجة لخللٍ في فهم العوام، سيما إذا كان قريبًا مفهومًا في التخاطب، ولا يسترسل التأويل مطلقًا، وإليه أشار أيضًا بتخريج الحديث المذكور، وتأويله على الوجه المفهوم في التخاطب بعد منع استرسال التأويل.

ونسبه إلى المعتزلة، واختاره الإمام أحمد بن حنبل، فأوَّل ثلاثة أحاديث من أمثاله بعدما منع السؤال عنه، كما ذكره الغزالي في المنقذ، واختاره صاحب الكفاية نور الدين البخاري، وصاحب التسديد والمسايرة كما مرَّ.

قال في الكفاية: والبحث عن تأويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله وصفاته، بشرط ألا يخرج عن مقتضى اللفظ لغةً، ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين من أصحابنا.

ولعل أول من فتح هذا الباب على أولي الألباب الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى على ما أشار إليه في كتاب العالم.

الرابعة: أنه ﷺ أراد امتحانها، هل تقر بأن الخالق الفعال المتعالي هو الله الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء، كما دلَّ السؤال والتقرير كما في شرح مسلم للنووي، وإليه أشار بترتيب التخريج على أنه يُدعى من أعلى لا من أسفل.

---

(١) تقدم تخريجه.

الخامسة: أنها كانت أعجمية لا تقدر أن تفصح عمًّا في ضميرها من اعتقاد التوحيد بالعبارة، فتعرف بالإشارة أن معبودها إله السماء، فإنهم كانوا يسمون الله إله السماء كما دلَّ السؤال والاكتفاء بتلك الإشارة، كما في الكفاية لنور الدين البخاري.

وإليه أشار ببيان كونها أمة سوداء، وسؤال الرجل عن الأجزاء، وفرَّع عليه ببيان حكم المخالفة فيه، تشييدًا لقواعد التنـــزيه، وتنبيهًا على استلزام نسبة النقص في القول بالتحيز والتشبيه.

فقال فيه: (فمن قال: لا أعرف ربي أفي السماء أم في الأرض فهو كافرٌ)؛ لكونه قائلاً باختصاص الباري بجهةٍ وحيِّزٍ، وكل ما هو مختصٌّ بالجهة والحيز فإنه محتاج محدث بالضرورة، فهو قول بالنقص الصريح في حقِّه تعالى، **(كذا من قال: إنه على العرش ولا أدري العرش أفي السماء أم في الأرض)**؛ لاستلزامه القول باختصاصه تعالى بالجهة والحيز والنقص الصريح في شأنه، سيما في القول بالكون في الأرض ونفي العلو عنه تعالى بل نفي ذات الإله المنـــزَّه عن التحيز ومشابهة الأشياء.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن القائل بالجسمية والجهة منكر وجود موجود سوى الأشياء التي يمكن الإشارة إليها حسًّا، فمنهم منكرون لذات الإله المنـــزَّه عن ذلك، فلزمهم الكفر لا محالة.

وإليه أشار بالحكم بالكفر بخلاف المعتزلة ومن يحذو حذوهم في إنكار الصفات، فإنهم يثبتون موجودًا وراء هذه الأشياء التي يُشار إليها حسًّا إلا أنهم يخالفون في صفاته، كما ذكره الإمام الرازي في كتاب التقديس.

الثانية: إكفار من أطلق التشبيه والتحيز، وإليه أشار بالحكم المذكور لمن أطلقه، واختاره الإمام الأشعري فقال في النوادر: من اعتقد أن الله جسمٌ فهو غير عارفٍ بربه، وإنه كافرٌ به كما في شرح الإرشاد لأبي قاسم الأنصاري، وفي الخلاصة أن المشبِّه إذا قال: له تعالى يدٌ ورجلٌ كما للعباد فهو كافرٌ.

الثالثة: عدم إكفار من قال: هو جسمٌ متحيزٌ لا كالأجسام المتحيزة، كما ذهب إليه محمد بن الهيصم وبعض الحنابلة، وإليه أشار بعدم التعرض له في المقام، فهو مبتدعٌ في إطلاق الجسم وليس بكافرٍ؛ لرفعه إيهام النقصان بقوله: لا كالأجسام، وقيل: يكفر بمجرد الإطلاق، كما في باب الإمامة من فتح القدير، وقد أطلق في الخانية والمحيط عدم جواز الاقتداء بالمشبه.

الرابعة: الرد على من أنكر إكفار المشبه مطلقًا ذهابًا إلى أن القائل بأنه جسمٌ غالط

فيه غير كافرٍ؛ لأنه لا يطرد قوله بموجبه كما اختاره الباقلاني كما في شرح الإرشاد، واختاره الآمدي في الأبكار، فقال في خاتمته: إنما يلزم التكفير أن لو قال: إنه جسمٌ كالأجسام وليس كذلك بل ناقض كلامه في فصل التنـــزيه منه ومن المنائح حيث قال فيه: ومن وصفه تعالى بكونه جسمًا:منهم من قال: إنه جسمٌ: أي موجود لا كالأجسام، كبعض الكرَّامية.ومنهم من قال: إنه على صورة شاب أمرد.

ومنهم من قال: على صورة شيخ أشمط.

وكل ذلك كفرٌ وجهلٌ بالرب، ونسبة للنقص الصريح إليه، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا(١).

فصل
في تحقيق الرؤية(٢)

(١) من أراد معرفة مذهب أهل الحق في هذه المسألة فلينظر: اليواقيت والجواهر، والقواعد الكشفية، والميزان الذرية لسيدي عبد الوهاب الشعراني، ومختصر اعتقاد البيهقي، كلاهما بتحقيقنا.

(٢) قال اللاميشي في التمهيد: قال أهل السنة والجماعة: رؤية الله تعالى في دار الآخرة جائزة بالدليل السمعي والعقلي. أما السمعي فلقوله تعالى خبراً عن موسى عليه السلام: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾. [الأعراف:١٤٣]. سأل ربه الرؤية. وهذا دليل على أنه عرف ربه جائز الرؤية. فمن قال بأنه غير جائز الرؤية فقد قال بأن موسى عليه السلام لم يعرف ربه. وهذا ضلال لأن كونه جائز الرؤية من صفات الله تعالى. ومن لم يعرف الله تعالى بصفاته أو عرفه بصفة ليست تلك من صفاته فهو ليس بعارف بالله تعالى. وقال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. [القيامة:٢٢،٢٣]، وهذا نص على ثبوت الرؤية بالأبصار في دار القرار.

وذكر الشيخ العالم الزاهد محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيف له فقال: «اتفق على حديث الرؤية أحد وعشرون رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم كلهم أئمة الهدى منهم: ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصُهيب وأنس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله الأنصاري وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين، وكلهم رووا عن رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم ما فيه إثبات الرؤية. وذكره الشيخ الإمام سيف الحق أبو المعين النسفي رحمه الله في تصنيفه المسمى بتبصرة الأدلة فقال: «ولا وجه إلى تكذيب هؤلاء». والدليل عليه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته**» يعني: لا تزدحمون في رؤيته، مأخوذ من الضم، أي لا يُضم بعضكم إلى بعض في رؤيته لظهوره كما في رؤية القمر بخلاف رؤية الهلال. ويروى: تُضامون، بالتخفيف وهو من الضَّيْمِ، والضَّيْمُ الظلم، أي لا ظلم في رؤيته بأن يراه البعض دون البعض.

=

=

وأما العقلي فلأن الرؤية تعلقت بالوجود لا بالجسمية ولا بالعرضية والجوهرية لأنا نرى الأجسام والأعراض والجواهر، فلو كانت العلة المجوزة للرؤية في الجسم هي الجسمية لما تُصور رؤية الأجسام والجواهر، وكذا لو كانت العلة الموجودة للرؤية في الأعراض هي العرضية، لما تصور رؤية الأجسام والجواهر، لأنه لا جسمية في الأعراض والجواهر ولا عرضية في الجواهر والأجسام. فظهر بهذا أن العلة المجوزة للرؤية المطلقة عليها إنما هو الوجود لأنه هو الوصف الجامع بين الكل دون الجسمية والعرضية والجوهرية. والله تعالى موجود فيكون جائز الرؤية. وما لا يُرى من الموجودات إنما لا يُرى لعدم إجراء الله تعالى العادة برؤيتها، لا لأنها مستحيلة الرؤية. ألا يُرى أن الإنسان قد يرى شيئاً، وغيره القائم بجنبه قد لا يراه. وإنما لا يراه لأن الله تعالى لم يخلق رؤية ذلك الشيء في بصره، لا لأن ذلك الشيء مستحيل الرؤية، فكذا في ما نحن فيه. فهذا كله مذهب أهل السنة والجماعة.

وقالت المعتـــزلة والخوارج والنجارية، والراوندية والزيدية من الروافض: «إن الله تعالى مستحيل الرؤية لا يراه أحد». واختلفت المعتـــزلة في ما بينهم في رؤية الله تعالى الأشياء. قال النظام والكعبي: «إن الله تعالى لا يرى شيئاً، لا نفسه ولا غيره» ويريدان بكونه بصيراً أنه عالم بالمرئيات.

وقال بعضهم: «إنه لا يرى نفسه لكن يرى غيره». وقال آخرون منهم: «إنه يرى نفسه لكن لا يرى غيره». وشبهتهم: في أن الله تعالى مستحيل الرؤية تمسكهم بقوله تعالى: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾. [الأنعام:١٠٣]، نفي الإدراك. وهذا نفي تمدح فلا يختلف في الدنيا والآخرة.

وشبهتهم العقلية وهو أن الرؤية المتعلقة بالآلة لابد لها من المسافة بين عين الرائي والمرئي ولابد لها من المقابلة، ولابد لها من اتصال شعاع عين الرائي بالمرئي، ولابد لها من الجهة، ولابد أن يكون المرئي ساكناً أو متحركاً أو متلوناً بلون، ولابد من أن يكون متصلاً بشيء أو متبايناً عن شيء، ولابد من لأن يرى كله أو بعضه. وكل ذلك مستحيل على الله تعالى بخلاف رؤية الله تعالى إيانا، على قول البعض، لأنه يرانا لا بآلة. واعترضوا على تمسكنا بالآية الأولى فقالوا: يحتمل أن موسى عليه السلام سأل ربه رؤية آية يعلمه بها، أي أرني آية أعلمك بها بطريق الضرورة، كما يجوز ألا يعلم الإنسان شيئاً ينظر إليه بطريق الضرورة، ولأن سؤاله الرؤية من الله تعالى إن كان دليلاً على جواز الرؤية فقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف:١٤٣]، يكون دليلاً على عدم جواز الرؤية لأن كلمة: لَنْ، للتأبيد.

وقلـــنا: هذا فاسد لأن الله تعالى قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ [الأعراف:١٤٣]، ولم يقل: «لن ترى آيتي» ولأنـــه قال: ﴿أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف:١٤٣]، ولم يقل: «أنظرْ إليها» ولابد من النظر إليها أولاً ليـــصير ذلك الشيء دليلاً لـــه على العلم بالله تعالى.ولا حجة لهم في كلمة: لن، لأنها كما تُذكر للتأبـــيد تُذكر للتوقيت بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة:٩٥]، والمراد به التوقيت دون التأبيد لأنهم يتمنون الموت في القيامة بدليل قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ

(ص): (قال في الوصية والفقه الأكبر: ولقاء الله تعالى لأهل الجنة حقٌّ بلا كيفية ولا تشبيه ولا جهة يَرَاه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤوسهم وَلاَ يكون بينه وبين خَلْقه مسافةٌ قال في رواية القاضي الأنصاري والبلخي الحصكفي: حدَّثني إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم البجلي عن جرير بن عبد الله، عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لاَ تَضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ».).

(ش): (قال في الوصية والفقه الأكبر: ولقاء الله تعالى): أي كَوْنه مَرْئيًّا (لأهل الجنة) زيادة في إكرامهم فيها، (حقٌّ): أي ثابت بالدلائل القطعيات من بينات الآيات، ومشهورات الروايات واقع (بلا كيفية): أي ملابسًا لعدم الكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض لما سيأتي من البيان، (ولا تشبيه) له تعالى بشيءٍ من المخلوقات، (ولا جهة) له، ولا تحيزٌ في شيء من الجهات.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنه تعالى يرى بلا تشبيه لعباده في الجنة بخلق قوة الإدراك في الباصرة من غير تحيزٍ ومقابلةٍ، ولا مواجهة، ولا مسامتة.

= لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف:٧٧]، واعترضوا على تمسكنا بالآية الثانية فقالوا: إن النظر قد يجيء بمعنى الانتظار. فمعنى قوله تعالى: ﴿ناظرة﴾ أي منتظرة.وقلنا: هذا فاسد أيضًا لأن الجنة ليست بدار الانتظار لما في الانتظار من النصب ما لا يخفى ولأن الله تعالى قرن النظر بكلمة: إلى، والنظر الحاصل بالوجه المقرون بكلمة: إلى، لا يكون إلا بآلة مخصوصة وهي العين.واعترضوا على تمسكنا بالدليل العقلي وقالوا: إن الرؤية لا تعلق لها إلا بالجسيمة، والله تعالى ليس بجسم فلا يرى. وقالوا: رؤية الأعراض ممنوعة عن أعيننا. وقلنا: هذا فاسد لأنا نُميز بأبصارنا بين الأسود والأبيض وبين المتحرك والساكن. فلو لم نر منهما إلا الجسم لما وقع التمييز بينهما كما لا يقع التمييز بين العالم والجاهل برؤية أجسامهما. وإذا ثبت أن الأعراض مرئية، والأجسام والجواهر كذلك والوصف الجامع بينهما ليس إلا الوجود، تقرر ما ذكرنا من الإلزام. وتمسكهم بالآية لا ينفع لأن الله تعالى نفى الإدراك دون الرؤية.وبه نقول: إن ذات الله تعالى ليس بمدرك لأن الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء وجوانبه وذات الله تعالى مُنزه عن ذلك.وشبهتهم العقلية باطلة برؤية الله تعالى إيانا فإنه يرانا بلا مسافة ولا جهة ومقابلة. فلو كانت هذه الأشياء من القرائن اللازمة للرؤية لما تصور وجود الرؤية بدونها. وحيث تصور علمنا أنها ليست من القرائن اللازمة للرؤية وإنما يُحتاج إليها في الرؤية إذا كان المرئي في المكان. وذلك مستحيل على الله تعالى. وباطلة أيضاً بالعلم فإن الله تعالى نعلمه من غير مسافة ومن غير جهة ومن غير مقابلة بالعلم. وكما عرفناه اليوم بلا كيفية نراه من الجنة غداً بلا كيفية، والله المعين على قمع المبتدعين.

الثانية: إمكان ذلك وثبوته بالآيات والأحاديث المشهورة، وإليه أشار بالحق في مقام الاستدلال وهي كثيرة.

منها: قوله تعالى حكايةً عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف:١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس:٢٦].

روى أبو بكر الصدّيق ﷺ عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «الحُسْنَى: الجنَّة، والزِّيَادَة: النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللهِ تَعَالَى[١]».

ومنها: ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، عنه ﷺ أنه قال: «إِنَّ أَكْرَمَ أَهْلِ الجنَّة عَلَى اللهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غُدْوَةً وعَشِيَّةً، ثم قرأ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ*إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣][٢]»، وغير ذلك كما سيأتي.

الثالثة: الردُّ على فِرَقِ المبتدعة كالمشبِّهة، والكرَّامية النافية للرؤية بلا مكانٍ ولا جهة، والمعتزلة والنجارية والخوارج النافية لمطلق الرؤية.

ولا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتِنَاع ارتسام الصورة، أو اتصال الشعاع، أو حالة مستلزمة لذلك.

بل النزاع في أنّا إذا نظرنا إلى البدر فَلَنَا حالة إدراكية نسمِّيها الرؤية مغايرة لما إذا أَغمَضْنَا العين، وإن كان ذلك انكشافًا جليًّا، فهل يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى تلك الحالة وإن لم يكن هناك مقابلة؟ كما في شرح المقاصد وغيره.

وإليه أشار بقوله: (يَرَاه المؤمنون وهم في الجنة)، دون المرئيّ تعالى (بأعين رؤوسهم) لا ببصائرهم فقط لعدم النزاع فيه.

الرابعة: أنّ المراد بِنَفْي الكيفية والجهة: خلو تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض، مع سلامة الحاسّة وكون المرئي بحيث يمكن رؤيته من المقابلة وعدم القرب القريب، والبعد البعيد، واللطافة والصغر والحجاب، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي والمرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم أرباب الجهالات،

---

(١) رواه ابن عدي في الكامل (٢/٢٦٠)، وأبو نعيم في الحلية (٥/٢٠٤)، والديلمي في الفردوس (٣/٣٢٣).

(٢) رواه الترمذي (٤/٦٨٨)، (٥/٤٣١)، وأحمد (٢/٦٤).

فيعترضون بأنّ (الرؤية) فِعْلٌ من أفعال العبد، أو كسبٌ من أكسابه، فبالضرورة يكون واقعًا بصفةٍ من الصفات، وكذا المرئي بحاسة العين: لا بدَّ أن يكون له حالٌ أو كيفية من الكيفيات، كما في شرح المقاصد.

وإليه أشار بالاكتفاء بقوله فيه: (وَلاَ يكون بينه وبين خَلْقه مسافةٌ) ولا قرب ولا بعد ولا حجاب ولا مقابلة؛ فإنّ تلك الشروط مبنيةٌ على الاستقراء، ولا يُقاس أَمْرُ الآخرة بأمرِ الدنيا كما في التعديل.

فأشار بإضافة اللقاء إليه تعالى والبيان بما بعده، إلى أنَّ المراد من الرؤية أن يحصل انكشاف للعباد بالنسبة إلى ذاته المخصوصة سبحانه، ويجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء.

والانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف، فإنْ كان المكشوف مخصوصًا بالجهة والحيِّز وجب أن يكون الانكشاف كذلك، وإن كان المكشوف مُنَزَّهًا عن الجهة والحيِّز وجب أن يكون انكشافه منزَّهًا عن الحيز والجهة، كما في الأربعين للرازي.

هذا والآية الأولى تدل على إمكان رؤيته.

وذلك أنَّ موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام طَلَبَ الرؤية، ولم يكن عابثًا ولا جاهلاً، والله علَّقها على استقرارِ الجبل، وهو ممكنٌ في نفسه.

وما يُقَال على الأول أنه إنما طلب العلم الضروري أو رؤية آية، ولو سَلِمَ فلقومه ولِزيادة الطمأنينة بتعاضد العقل والسمع، ولو سلم فالجهل بمسألة الرؤية لا يخل بالمعرفة، فقد ردَّ بأن «لن تراني» نَفْي للرؤية لا للعلم، أو رؤية الآية، كيف والعلم حاصل؟! والآيات كثيرة، والحاصل منها حينئذٍ إنما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار.

والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص في معناها.

والقوم إمّا: مصدِّقون لموسى عليه السلام؛ فيكفيهم إخباره بامتناع الرؤية أولاً فلا يفيد حكايته عن الله تعالى، ولا يليق بالنبي ﷺ تأخير رد الباطل كَمَا في طلب جعل الإله، ولا طلب الدليل بهذا الطريق، ولا الجهل في الإلهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة.

وعلى الثاني أنَّ المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر، وهو حالة اندكاك يستحيل معها الاستقرار.

وردّ بأنه ممكن ضرورة وإن لم يقع ليلزم وقوع الرؤية، وإنما المستحيل اجتماعهما، والآيات الأُخر تدل على وقوع الرؤية.

إذ النظر الموصول بإلى إمّا بِمَعْنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز متعيّن فيها، وكذا

اللقاء بشهادة النقل والاستعمال والعُرْف.

وما يُقَال: إنّ «النظر» قد يكون بمعنى الانتظار، و«إلى» قد تكون اسمًا بمعنى النعمة. والنظر قَدْ يَتَّصِف بما لا يُتَّصَف به الرؤية كالشدة والازورار ونحوهما، وقد يوجد بدونها مثل: نَظَرْتُ إلى الهلال فلم أره، وتقدير: إلى ثواب ربّها، احتمال ظاهر منقول.

فقد ردّ بأن (الانتظار): لا يُلائم سوق الآية، ولا يليق بدار الثواب، وكون (إلى) ههنا حرفًا ظاهرًا لم يعدل عنه السلف.

وجعل النظر الموصول بـ(إلى) للانتظار تعسُّف، وكذا العدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحذفِ بلا قرينة معيَّنة، كما في المقاصد.

وأمّا الأحاديث المشهورة الدّالة على وقوع الرؤية: فكثيرة أشهرها ما ذكره حيث (**قال في رواية القاضي**) ابن عبد الباقي (**الأنصاري و**) ابن عبد الله بن خسرو (**البلخي**)، والقاضي أبي زكريا موسى (**الحصكفي: حدَّثني إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم البجلي**) التابعي الجليل، روى عن العشرة المبشرة، (عن جرير بن عبد الله، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لاَ تَضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِه**[1]») بفتح أوله، وتشديد الميم وحذف إحدى التاءين: أي لا ينضم بعضكم إلى بعضٍ في وقت النظر لما ينوبه من المشقّة بسبب الإشكال والاختفاء.

وفي روايةٍ بضم أوله، وتخفيف الميم من الضيم: أي لا يلحقكم في رؤيته ضيم ومشقّة، ويعضدها رواية: «لا تضارون» من المضارة بمعنى المضايقة: أي لا تضايقون في الرؤية غيركم، بحيث تلحقون الضرر بهم، بل يرى كل أحدٍ كما ينبغي، ففيه كشفٌ عن وجه تشبيه الرؤية، وأنّها تقع على الانكشاف التام، ودفع لإيهام تشبيه المرئي بالمرئي في المقام، وهو حديثٌ مشهورٌ رَوَى القدر المشترك منه سبعةٌ وعشرون صحابيًّا.

رواه أمير المؤمنين أبو بكر الصديق، وعلي، وعبد الله بن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وأُبيٌّ بن كعب، ومُعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وجرير بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وأبو موسى الأشعري، وأبو رزين لقيط العقيلي، وجنادة ابن أبي أميّة، وأنس بن مالك، وصهيب بن سنّان، وحذيفة بن اليمّان، وعمّار بن ياسر، وأبو أمامة الباهلي، وأبو بريدة، وثوبان، وعبد الله بن حارث الزبيدي، وعبادة ابن الصامت،

---

(١) رواه البخاري (١/٢٠٣)، (١/٢٠٩)، ومسلم (١/٤٣٩)، وأبو داود (٤/٢٣٣)، والترمذي (٤/٦٨٨)، والنسائي (١/١٧٦)، (٦/٤٠٧)، وابن ماجه (١/٦٣).

وفضالة بن عبيد، وبريدة، وعمارة بن روَيبة الثقفي، وعُدَي بن حاتم الطائي، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، كما في شروح البخاري، ورَوَى عنهم ثمانية وعشرون شيخًا بأكثر من ستِّين طريقًا.

ولما كان الأصوب في هذه المسألة أن يتمسَّك بالدلائل السمعية لِكَوْنها أسرع في إِلْزَام المبتدعة، ثُمَّ معارضةً شبههم بالأدلة العقلية كما ذكره أبو منصور الماتريدي، واختاره محقِّقُو الأشاعرة أشار الإمام في المقام إلى ما يثبت به المرام من الدلائل السمعية، وأشار إلى دفع شبه المبتدعة معارضة بما ثبت مما حاله حال الرؤية في القرب والإقبال والمجاورة، أو ردًّا للمختلف إلى المختلف، فإنه الطريقة المسلوكة للسلف دفعًا لما تمسك به المخالفون من وجوه:

الأول: أنه تعالى لو كان مرئيًّا لكان بالضرورة في مقابلةٍ، فكان في جهةٍ جوهرًا أو عرضًا في مسافة من الرائي أو متَّصلاً به.

الثاني: أنَّ الرؤية إما باتِّصال شعاع العين بالمرئيِّ، أو بانطباع الشبح من المرئىّ في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين، وكِلاَهما في حقِّ الباري تعالى ظاهر الامتناع، فيمتنع رؤيته.

فأشار الإمام إلى جوابهما بالمعارضة بالمثل في قوله.

(ص): (وقال في الفقه الأكبر: وليس قرب الله تعالى ولا بُعده من طريق طول المسافة وقصرها، ولكن على معنى الكرامة، والمطيع قريب منه تعالى بلا كيف، والعاصي بعيد منه بلا كيفٍ، والقرب والإقبال يقع على المناجي وكذلك جواره تعالى في الجنة والوقوف بين يديه والرؤية في الآخرة بلا كيفٍ).

(ش): (**وقال في الفقه الأكبر: وليس قرب الله تعالى**) من المؤمنين كما دَلَّ قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ**﴾ [البقرة:١٨٦]، (**ولا بُعده**) من الكافرين كَمَا دَلَّ قوله تعالى: ﴿**أَلاَ بُعْداً لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ**﴾ [هود: ٦٠] (**من طريق**) إرادة المعنى الحقيقي: أي (**طول المسافة وقصرها**) حتى يلزم التحيُّز والمقابلة والكون في الجهة؛ لتنزُّهه تعالى عن كل ذلك بدلالة البراهين القطعية، (**ولكن**) على تعيين المعنى المجازي: أي معنى الكرامة في قربه تعالى من العباد؛ لعدم ظهوره في معنى الآية، وفي قربه تعالى والقرب منه.

وَمَا في بَعْضِ النسخ إلا (**على معنى الكرامة**) مخالِف للنسخ المعتمد عليها المشتهرة، ولما سيأتي من العبارة (والهوان) والحقارة في بُعْده من الكافرين، (و) لكن (**المطيع قريب**

منه تعالى) قُربًا حَاصلاً في طاعته كما دَلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾[العلق: ١٩]، (بلا كيفٍ): أي بِلاَ كيفيات معتبرة في قرب الأجسام والأعراض، (والعاصي بعيد منه) بالإسقاط عن درجة الأبرار (بلا كيفٍ)، فأشار إلى المختار من تفويض تعيين المعنى المجازي إلى الله تعالى بقرينة نفي الكيفية كما مرَّ تحقيقه، فكذا الرؤية في ذلك، فأشار إلى أنَّ القرب والبعد منه تعالى بلا كيفية من المقابلة والمسافة والجهة، فكذا الرؤية بمنع الكيفيات والشرائط واتّصال الشعاع والانطباع، فإن كل ذلك إنما هو في الشاهد من الأجسامِ والأعراضِ لا الغائب[1].

أمَّا على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر، وأمَّا على تقدير اتفاقهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطرقٍ مختلفة كماهية القرب والبعد، وإلى أن أصل الرؤية وإن لم تكن من المتشابهات لكن وصفها منه كما في شروح البزدوي.

الثالث: أنه لو صحَّت رؤيته تعالى لدامت في الجنَّة، بل في الدنيا والآخرة؛ لتحقُّق الشرط الذي يُعقل في رؤيته من سلامة الحاسة، ولكونه جائز الرؤية، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها؛ لعدم خلق اللهُ الرؤية، أو لانتفاء شرط خاص لها، وهو قطعيّ البطلان، (و) أشار إلى جوابه في قوله: (القرب والإقبال يقع على المناجي): أي المتضرِّع إليه تعالى في حال المناجاة، كما دلَّ صيغة الفاعل (وكذلك جواره تعالى في الجنة) في مقامِ القرب، (والوقوف بين يديه) في مقام المحاسبة، (و) كذلك (الرؤية في الآخرة بلا كيفٍ) ولا مقابلة، ولا تحيُّز في جميع ذلك، فأشار إلى أن القرب والإقبال يقع في حال المناجاة بلا كيفيَّة، وكذا الجوار في القربة والإجلال، فكذلك الرؤية تقع في الجنَّة بلا كيفيةٍ ولا تشبيهٍ.

ولا تدوم في جميع الأحوال، فإنها نوعٌ من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء فيمن شاء، فيخلقه في عباده في الجنَّة إكرامًا لهم، ولا يخلقه في الدنيا؛ لكون رؤية الصانع تعالى

(١) انظر: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنازنجات للباقلاني، وأصول الدين للبغدادي (ص١٨٤)، والإرشاد (ص٣١٦)، والعقيدة النظامية (ص٧٠)، والاعتقاد للبيهقي (ص١٩٥)، والأربعين في أصول الدين (ص٣٨٤)، وبحر الكلام للمصنف (ص٥٦)، وتبصرة الأدلة له أيضاً (٢/٥٨٦)، ونهاية الأقدام في علم الكلام (ص٤٩٧)، وشرح المقاصد (٢/ ١٣٩)، ورسالة التوحيد (ص٢٤٤)، ومختصر شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٠٧)، وشرح العقائد النسفية (١/١٩٤)، والمواقف (٢٨٨/٨)، وشرح الفقه الأكبر (ص٧٩)، ونشر الطوالع (٢٤٥)، وشرح مطالع الأنظار (ص٢١٣).

مشروطة بزيادة قوة إدراكية في الباصرة تُخلق في بعض الأزمان في الجنة، وإليه أشار بقوله: «في الآخرة»، ولا يلزم كون جبال شاهقة وبحار هائلة بحضرتنا ولا نراها؛ للعلم الضروري بانتفائها في العادات وإن كان ثبوتها من الممكنات.

وفيه إشارات:

الأولى: أن العدول عن الدليل العقلي المشهور بين الجمهور وهو: أنّا نرى الجواهر والأعراض ضرورةً ووفاقًا، فلا بدَّ لصحة رؤيتهما من عِلّةٍ مشتركة.

وهي: إما الوجود أو الحدوث، وهو عدمي لا يصلح للعلية، فتعين الوجود وهو مشتركٌ بينهما وبين الواجب، فيلزم صحة رؤيته إلى ورود المنع عليه؛ إذ لا يسلم وجوب تعليل الأحكام المشتركة بعلل مشتركة؛ لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات، ولأنه منقوضٌ بصحة المخلوقية والملموسية المشتركة بين الجواهر والأعراض، ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سِوَى الوجود، فيلزم صحة ذلك في الواجب تعالى وهو محالٌ؛ لأن الوجود عين الذات كما مرَّ، إلا أن يُقال: إنّ متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه للقطع، بأنا قد نرى الشيء وندرك له هويَّةً ما من غير تفصيلٍ لِمَا فيه من الجواهر والأعراض، ثم قد نفصله إلى ما له من تفاصيل الجوهر والعرض، وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عندما سُئلنا عنها، وإن استقصينا في التأويل فنعلم أن ما يتعلّق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق، وهذا معنى: كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض.

وأن صحة المخلوقية والملموسية عبارة عن إمكان كون الشيء مخلوقًا وملموسًا، والإمكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علّة؛ إذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية، وأن البناء على اشتراك الوجود إلزامي على القائل به.

وقال في المواقف: مفهوم الوجود مشتركٌ بين الموجودات كلها عند الأشعري أيضًا، والاتحاد الذي ادعاه أراد به أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان بأن يقوم إحداهما بالأخرى، كالسواد بالجسم، فلا منافاة بين كون الموجود عين الماهية بالمعنى الذي صوَّرناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها.

والأكثرون توهموا أن ما نُقِل عنه من أن الوجود عين الماهية يُنافي دعوى اشتراكه بين الموجودات؛ إذ يلزم منها كون الأشياء كلها متفقة بالحقيقة، وهو لا يقول به عاقل كما في شرح التجريد للفاضل القوشجي.

الثانـــية: أن عدم التعرض لرؤيته تعالى في المنام لعدم ثبوته بثبوت قطعي يتوقف عليه الإثبات في المقام، ولم يثبت عن الإمام ما نُقل عنه من رؤيته الباري في المنام.

واســـتحالة الإمام أبو منصور الماتريدي والقاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره المحققون متمسكين بأن المرئي في المنام مثال يُنَـــزَّه عنه الصانع المتعال.

وجـــوَّزه بعـــض الأئمـــة كصاحب الكفاية والاعتماد بلا مثالٍ ولا كيفيةٍ حقيقية، متمـــسكين بـــأنّ مـــا يقع في الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع في المنام لبعضِ العباد بالمشاهدة الروحانية.

وبما روى الترمذي، وأحمد بن حنبل، والدارمي، والطبراني، رحمهم الله تعالى عن ابن عـــباس، ومعاذ بن جبل، وعبد الرحمن بن عائش، رضي الله تعالى عنهم عنه ﷺ أنه قال: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي مَنَامِي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَلْ تَدْرِي فِيمَ يَخْتَصِمُ الملأُ الأَعْلَى... الحديث [(١)]».

قـــال الإمام ابن حجر الهيتمي في شرح المشكاة: المراد بالصورة: الصفة والمعنى في أحسن إكرام ولطف، وأن الرائي قد يرى في النوم غير المتشكل متشكلاً وعكسه، وليس مـــن خلـــلٍ في الرؤيا ولا في الرائي، بل من أسبابٍ مذكورةٍ في علم التعبير ولولاها لمَا افتقرت رؤيا الأنبياء إلى التعبير.

قال الآمدي: الحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤية حقيقية.

وفي شرح المقاصد: أنّ الرؤية في المنام قد حُكي القول بها عن كثيرٍ من السلف.

ولَمّـــا لم يتعـــرض له الإمام لعدم القاطع في طرفي المقام، قال الإمام قاضيخان: إن السكوت فيه حسنٌ، فالقول بأنه غير مستحسنٍ غير مستحسن.

الثالـــثة: أنه اكتفى الإمام بدفع شبههم العقلية عن دفع متمسكاتهم السَّمعية؛ لظهور اندفاعها عند تحقيق الأدلة، وما تمسكوا به منها وجوه:

الأول: قـــوله تعـــالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ [الأنعام:١٠٣]، فإن إدراك البصر هو الرؤية أو لاَزمها، وقد نُفي على سبيل العموم؛ لأن اللائق بالمقام والشائع في الاستعمال في مثله عموم السلب بإسناد النفي إلى الكل، لا سلب العموم بنفي الإسناد إلى الكل، ثم سوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نقيضه نقيصة فيمتنع.

وأُجِيب: بأنه لو سَلِم العموم في الأشخاص والأوقات، فإدراك البصر رؤية على وجه

---

(١) رواه الترمذي (٣٦٦/٥)، وأحمد في المسند (٢٤٣/٥)، والدارمي في السنن (١٧٠/٢).

الإحاطة بجوانب المرئي، وانطباع الشبح في العين لِما في اللفظ من معنى النيل والوصول أَخْـــذًا من قولك: أدركتُ فلانًا إذا لحقتَه، فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية، ولا كونها نقصًا لتمتـــنع، بل ربما يلزم جوازها ليكون نفي إدراك البصر مدحًا، كما في المتعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم أو كالأصوات والروائح والطعوم.

الـــثاني: قـــوله تعالى: ﴿لَن تَرَانِي﴾ [الأعراف:١٤٣]، و«لن» للتأبيد أو للتأكيد في المستقبل، وحيث لا يراه موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام لا يراه غيره بالإجماع.

وأُجِيب: بأن التأبيد لم يثبت عن الثقات، والتأكيد لا يقتضي عموم الأوقات.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى:٥١]، الآية سِيقت لنفي التكليم بالرؤية، ونزلت حين قالوا للنبي ﷺ: «أَلاَ تكلم الله وتنظر إليه كموسى عليه السلام»، فدلَّت على إثبات التكليم ونفي الرؤية.

وأُجِيب: بمنع ذلك، بل هو بيان أنواع التكليم، ولو كان في الوحي نفي الرؤية لَكَان من وراء حجاب مستدركًا؛ إذ لا معنى له سِوَى عدم الرؤية كما في المقاصد.

الـــرابع: أنّه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه واستنكره حتى سمّاه ظلمًا وعتوًّا.

وأُجِيب: بِأَنّ ذلك لتعنتهم وعنادهم، كما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ﴾ [الفرقان:٢١]، ولهذا استعظم إنزال الملائكة والكتاب مع إمكانه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الباب الثالث

(في) بيان (الصفات الفعلية[1])

أي الـــتي هي منشأ الأفعال، ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود الراجعة إلى التكوين العام (وما يرجع إليها) من أفعاله «المتعلِّقة» بأمر الدنيا، كخلق الأعمال، وتدبير نظـــام العالم بإرسال الأنبياء ونصب الإمام، «والمتعلقة» بأمر الآخرة كالإعادة، والإثابة، والمعاقبة، وسائر السَّمعيات الراجعة إلى التكوين المخصوص.

(ص): **(قـــال في الفقه الأكبر: فالفعلية التخليق، والإبداع، والصنع، وغير ذلك والله تعـــالى لم يـــزل خالقًا بتخليقه، والتخليق صفته في الأزل، وفاعلاً بفعله، والفعل صفته في الأزل، فكان الله خالقًا قبل أن يخلق ورازقًا قبل أن يرزق، والفاعل هو الله، وفعل الله غير مخلوقٍ، والمفعول مخلوقٌ)**.

(ش): وإليه أشار بقوله: **(قال في الفقه الأكبر: فالفعلية)**: أي الصفات التي هي منشأ الأفعـــال، **(التخلـــيق)**: أي الـــتكوين المخصوص بإيجاد الأشياء على تقديرٍ واستواءٍ، وبإبداعها من غير أصلٍ ولا احتذاء.

فـــبالمعنى الأول قـــوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:٤٩]، وبالمعنى الثاني قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ [إبراهيم:١٩].

وإيـــثاره علـــى الخلـــق لأظهريته في ذلك، وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق، **(والإنشاء)**: أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء وترتيبه، وعليه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ﴾ [الملك:٢٣]، **(والإبداع)**: أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء بغير آلةٍ ولا مـــادةٍ ولا زمـــانٍ ولا مكـــانٍ، كما في المفردات، وعليه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [البقـــرة:١١٧]: أي مبدعهما، **(والصنع)**: أي التكوين المخصوص بإيجاد الـــشيء علـــى الإجادة والإتقان، وعليه قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل:٨٨]، **(وغير ذلك)** مِنَ الإحياء والإماتة والترزيق والتصوير والإعادة ونحوها مما ورد في النصوص القطعية والأحاديث المشهورة من الأسماء والصفات المشتقَّة المسندة إليه تعالى.

---

(١) انظر: شرح الطحاوية (١٦٤)، والمواقف (٣/٣١٨).

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن صفة الفعل حقيقية، وليست عبارة عن تعلق القدرة والإرادة، وإليه أَشَار بالسوق مساق تلك الصفات بقوله: «والفعل صفته في الأزل».

الثانية: أن صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل، والتكوين العام بمعنى مبدإ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض، ولا عين الإضافة كما ظنَّ.

وإليه أشار الإمام بعنوان الصفة الفعلية وفيما بعد بقوله: (**والفعل صفته في الأزل**)، فإن عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلّمات العقول.

وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله: إذا أُطلق الوصف له تعالى بما يُوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل فيُوصف به لمعنًى قائم بذاته قبل وجود الخلق، كما في البرهان الساطع.

والإمام أبو الحسن الرُّسْتُغْفَنِي في «الإرشاد» بقوله: طريق التكوين طريق الصفات، والأفعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام.

والإمام أبو المعين النسفي في «التبصرة» بقوله: إن الخالق وصفٌ لله تعالى إجماعًا، فلا بدَّ من وجود معنى يكون به خالقًا، ويتَّصف به كسائر الصفات.

والإمام عطاء بن علي الجوزجاني في «شرح الفقه الأبسط» بقوله: لو لم يكن تعالى خالقًا قبل الخلق ثم أحدث الخلق: أي صفة بها الخلق، فخلق به بطل تلك الصفة عند فراغه من الخلق، فيلزم العجز ومحلية الحوادث.

وصرَّح به العلاَّمة صدر الشريعة في «التعديل» بقوله: صفات الأفعال ليست نفس الأفعال بل منشأها، فالصفات قديمة والأفعال حادثة.

وهو مختار عبد الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا كما في شرح المقاصد، والحارث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي.

فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص والإرشاد وإن تسامحوا في تعريف التكوين بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات إلى جوانب التعريفات بعد الاهتمام بتحقيق المرام، فقد نبَّهوا على المراد في المقام من مبدإ الإخراج المذكور ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام.

الثالثة: الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق، متمسكين بأن التخليق لو

كان غير المخلوق فإن كان قديمًا لزم قدم العالم، وإن كان حادثًا افتقر إلى خلق آخر وتسلسل كما في الصحائف.

الرابعة: الرد على من أرجع الصفات الفعلية إلى الاعتبارية، كالأشاعرة الذاهبين إلى أن التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفات حقيقية، بل أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس مغايرًا للمفعول في الخارج.

فالتكوين عين المكوّن، متمسكين بأن مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته، فإن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة: أي إنما تؤثر في الفعل، ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة.

وأما بالنظر إلى نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك فَلاَ يكون إلاّ جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدروات كما في شرح المقاصد.

وأشار الإمام إلى الاستدلال على المرام مضمنًا للجواب عمّا تمسَّك به المخالفون بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله في الفقه الأكبر: (**والله تعالى لم يزل خالقًا**): أي متَّصفًا بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير، فلا يرد الاعتراض بالوصف بنحو الموجود والواجب، وإليه أشار صاحب التلويح بتخصيص البيان بالمصادر المتعدّية في بيان المعنى المصدري، والحاصل بالمصدر (**بتخليقه**): أي بسبب قيام التخليق الذي هو مبدؤه بذاته تعالى في الأزل؛ لأن الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الأمور الثابتة بالاتفاق على ما صرَّحوا به في إثبات الصفات الذاتية، وهو غير القدرة، فإنّ التخليق يتوقف على القدرة، والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران كما في الصحائف.

وإليه أشار بقوله: (**والتخليق**): أي مبدأ الإيجاد في الخارج (**صفته في الأزل**): أي صفة مستقلة مغايرة للقدرة كما هو المتبادر، فأشار إلى أنه لو لم يكن متَّصفًا به في الأزل لمعنًى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق، كما دلّ الوصف به واتَّصف به لوجود المخلوق، صارت الصفة حادثة له بالمخلوق، فكان القول بتعرّيه عنها في الأزل وحدوثها بحدوث المخلوق قولاً بقيام النقص والحاجة إلى ما يتحقق به ذلك، والقديم يتعالى عن ذلك، وصرَّح به في التأويلات الماتريدية، والإرشاد، والتبصرة النسفية، والبرهان لأبي شجاع الناصري.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن غيره،

ويرتبط بالمفعول، ويؤثر في إيجاده بالفعل في الوقت المراد.

وإليه أشار بقوله: (والتخليق صفته في الأزل)، بل هذا المعنى يعم الموجب أيضًا، لا صلاحية التأثير الراجعة إلى القدرة كما ظنَّ؛ لأن تعلقها على وجه صحة التأثير في الإيجاد والترك دون التأثير بالفعل.

الثانية: أن ذلك المدلول بالمشتقات يرجع إلى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين، وإليه أشار بتعقيب قوله: (وفاعلاً): أي متصفًا (بفعله): أي بسبب قيام الفعل بمعنى مبدإ الإيجاد بذاته، كما دلَّ قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج:١٦]، فإنّ إطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم، فالفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل، كما أنّ التكوين حقيقة فيما به التكوّن، كما في الحواشي الكمالية للنسفية، وقد بيَّنه قوله: (والفعل صفته في الأزل)، فأشار إلى أن اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات، فمن حيث التعلُّق بحصول المخلوقات تخليق، وبحصول الأرزاق ترزيق، وبحصول الصور تصوير، إلى غير ذلك من الصفات، واختاره جمهور الماتريدية كما في شرح التعديل؛ لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للمتعلقات دون سائر الصفات.

الثالثة: الجواب بمنع إرجاعه إلى تعلق القدرة المقارنة للإرادة، حيث وُصِفَ به في الأزل، وقُيِّد بتعلق الإرادة، ودلَّ على الإيجاد في الوقت المراد، فهو غير تعلق القدرة المقارنة بالإرادة؛ إذ لا تعلق بالفعل في الأزل، وقد وُصِفَ به فيه وغير القدرة؛ لأن تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالإيجاد ألبتة في الوقت المراد، وإنما عبّر عنه بالتكوين أخذًا من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]، كما في التسديد.

وإليه أشار بقوله: (وفاعلاً بفعله والفعل صفته في الأزل).

وبيانه أنه تعالى وصف ذاته بأنه فعالٌ لما يريد، وعبَّر عن تكوينه الأشياء بأن يقول: «كُنْ»، وهو مجازٌ عن سرعة الإيجاد عند الجمهور منَّا، دالٌّ على إيجادِه تعالى الأشياء وتكوينه عند تعلق إرادته بلا تراخٍ ولا تعذرٍ، وليس بمعنى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة؛ لأنه علّق على الإرادة: أي تعلقها المدلول بقوله تعالى: ﴿لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود:١٠٧]، وقوله: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً﴾، فدلَّ على أنه غيره؛ لأن المعلَّق غير المعلَّق عليه بالضرورة، ودلّ على الوجود والتأثير في الأزل، ورتب عليه الوجود المدلول بقوله: «فَيَكُون» في الثاني.

فدلَّ على أنه غير تعلق القدرة؛ لأن تعلقها بِصحة وجود المقدور دون الوجود، ودلَّ

الوصــف بالمشتق على قيام أمر حقيقي بالموصوف، فثبت قيام أمر لازم لمبدئه، وكونه صفة له أزلية، والأمر يرجع إلى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة؛ إذ لا تعلق بالفعل في الأزل، ولأنه إبطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية.

قال في المعارف شرح الصحائف: فإن قلت: لِمَ لا يكفي القدرة والإرادة في وجود الأشــياء فما الحاجة إلى صفة أخرى؟ قلت: لا خفاء أن القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الأثر، والتأثيرُ بصفة التكوين.

واعتــرض الإمام الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز: أي جاز أن تتعلق بالــتأثير، وجــاز ألا تتعلّق، وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لَزِم أن يَكُون الله تعالى موجبًا لا مختارًا، وهو محالٌ[1].

والجــواب: أنّ تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق، وإلاّ يلزم العجز، وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحــصول فعلــى سبيل الجواز؛ لأنه متى شاء خَلَق ومتى شاء لم يخلق، والقدرة بعكس ذلك؛ إذ تأثيرها على سبيل الجواز، وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب.

فللخلــق جهــتان: جهة الإيجاب، وجهة الجواز، ولا يلزم من إيجابه كون الله تعالى موجِــبًا لمــا علمت، ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما بيَّنا أن جهة جوازه غير جهة جوازها.

وقال في التبصرة: وذلك يلزم الإمام الأشعري وجمهور أصحابه القائلين: بأنه تكوين بالكلام النفسي، وأمر بالوجود للأشياء عند تعلق الإرادة، وفرقهم بين التكوين وبين سائر الــصفات الثابتة، بدلالة المشتقات بالقول باستقلالها، وإرجاع التكوين إلى تعلق القدرة، والإرادة تحكم وتناقض، ومثله في مواضع من الكفاية والتسديد والاعتماد.

والــثاني: مــا أشــار إليه بقوله فيه: (**فكان الله خالقًا قبل أن يخلق**) الموجودات، (**ورازقًــا قبل أن يرزق**) ذوي الحياة، فخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق به

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة (ص١٨١، ٢٢٤)، واللمع (ص٩٣، ١١٤)، والتوحيد (ص٢٥٦، ٢٨٦)، وشرح الأصول الخمسة (ص٣٩٠، ٤١٧)، والتمهيد (ص٢٨٦، ٢٩٥)، وشرح الأصول الخمسة (ص٣٩٠، ٤١٧)، والإرشاد (ص٢١٥، ٢٢٩)، وتبصرة الأدلة (٢/٥٩١، ٦٤٤)، وأصول الدين للرازي (ص٨٣)، وأبكار الأفكار (ص٧٧٨، ٧٩٠)، وشرح العقائد النسفية (١/ ١٥٠، ١٥٤)، ومختصر شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٦٧، ٢٦٩)، والأساس لعقائد الأكياس (ص١٠٥، ١٠٧).

تلك الصفة فيه، وليست هي القدرة؛ لأنه كان قادرًا على خلق الشموس والأقمار في هذا العالم لكنه ما خلقها، فالقدرة حاصلة دون التخليق، فهما متغايران كما في الصحائف.

وإليه أشار بقوله: (**وفعله**): أي مبدؤه (**صفته**) القائمة به تعالى (**في الأزل**)، فأشار إلى أنّ صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل راجعة إلى تعلُّق القدرة والإرادة، وعين المكوَّن في التحقق لزم إخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ، والخلوّ عن صفة كمال.

وإليه أشار بقوله: (**وفعله صفته في الأزل**)، واستغناء الحوادث عن التكوين بل المكوِّن، فإنه إذا كان عين المكون لَزِم استغناؤه عن المكون لا محالة، كما في الحواشى البحرأباديه.

وإليه أشار بقوله: (**والفاعل**): أي المكون للموجودات (**هو الله**)، الواجب المتعال المتَّصف بصفات الكمال، فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال، وإخلاء المشتق الدال عليه، أو استغناء الحادث المحال، فالمراد بالفاعل من شأْنه أن يوجد الشيء ألبتة في وقت أراد أن يوجده فيه، كما أُشير إليه في التعديل، دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه؛ لأن الكاسب أيضًا يُوصَف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السُّنة كما سيصرح به، ثم أشار إلى مغايرته للمكوَّن بقوله: (**وفعل الله**): أي مبدأ فعله المدلول بالمشتقات (**غير مخلوق**)؛ لما يلزمه مما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير؛ لأنه ليس متعلق الخلق والإيجاد في الخارج، فلا يفيد نفيه بل لا يصح.

ففيه أيضًا إشارةٌ إلى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والإخراج من العدم إلى الوجود، بل مبدأ التأثير في ذلك، وليس نفس المكوّن في التحقق والتعقل، وإلى أن صفة التخليق غير المخلوق؛ لأنّا نقول: وُجِد هذا المخلوق لأن الله خلقه، فيُعلل وجوده بتخليق الله إياه، فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد؛ لأن الله خلقه جاريًا مجرى قولنا: وجد ذلك المخلوق لنفسه، وذلك باطلٌ كما في شرح الصحائف، وإلى أن إيجاده المكوَّنات بتكوينه ليس على الإيجاب بالذات لقدرته على الترك، كما مرَّ.

ففي التعديل: أن المراد بإيجاد الشيء ألبتة أنه لا تردُّد في أن الفاعل يفعل مع قدرته على الترك، فتميّز عن القدرة؛ إذ هي لا توجب الجزم تميُّزًا لا يلزم منه الإيجاب بالذات؛ لتوسُّط الفعل الاختياري، وهو الإيجاد وقت كذا.

وإليه أشار بقوله: (**والمفعول مخلوقٌ**) محدثٌ مسبوقٌ بالعدم، فهو مغايرٌ لفعله وتكوينه في التعقل والتحقق، وصادر عنه تعالى بالاختيار، كما هو المتبادر من الخلق، وكل ذلك أُشير إليه في مواضع من الإرشاد والتبصرة والتعديل والتسديد.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الجواب بمنع كون الفعل والتكوين راجعًا إلى القدرة المقارنة بالإرادة، وإليه أشار ببيان كون فعله تعالى صفة مستقلة أزلية، فإنهما قديمتان قد أوجبهما الذات، فهما معًا لو كانتا كافيتين لوجود المقدور بلا احتياجٍ إلى إيجاد اختياري لزم قدم الحوادث، كما في التعديل.

وإليه أشار بقوله: (**والفاعل هو الله والمفعول مخلوق**).

الثانية: أن مأخذ الاشتقاق الذي هو المعنى المصدري من الأمر الموجود المعبَّر عنه بالحاصل بالمصدر، وأن مرجع هذه الصفات الفعلية ليس من الأمور الاعتبارية، مثل الحدوث والإمكان، بل من الأمور الثابتة في الأعيان كالصفات الذاتية.

وإليه أشار بقوله: وفعله صفته في الأزل، وبيَّنه الإمام الماتريدي في التأويلات، حيث قرر الاستدلال بأنه تعالى تمدح في كلامه الأزلي بالأسماء التي يُشتق منها صفات الأفعال، كما تمدح بالأسماء التي يُشتق منها صفات الذات، حيث قال: ﴿اللَّهُ الخَالِقُ البَارِئُ المُصَوِّرُ﴾ [الحشر:٢٤]، إلى آخر ما مرَّ من البيان.

الثالثة: الردُّ على من زعم أن التكوين حادثٌ، وأنه عين المكوَّن بحسب التحقق في الخارج كالمعتزلة والأشعرية.

الرابعة: الردُّ على من زعم أنه حادثٌ وقائمٌ به تعالى، كالكرَّامية وهشام من المعتزلة.

الخامسة: الردُّ على من زعم أنه حادثٌ لا في محلٍّ، كبشر بن المعمر وابن الراوندي.

السادسة: الردُّ على من زعم أن محله الأثر، كالعلاَّف من المعتزلة، وإلى ذلك كله أشار بقوله: صفته في الأزل.

السابعة: أن ذلك المبدأ قديم يتجدّد تعلقه بوجود الشيء في وقتٍ أراد أن يوجده فيه.

وإليه أشار بقوله: وفعل الله غير مخلوقٍ والمفعول مخلوق: أي موجَد بعد العدم بالاختيار، فلا يلزم قدم المكوَّن كما ظنَّه المخالفون، ولا يلزم كون الإيجاد قديمًا وأثره حادثًا كجرح سرى بعد مدة؛ إذ لا يصح أن يُقال: إنزال القرآن ليلة القدر قديم، ولأن فعل المختار لا يكون قديمًا، فالمنشأ قديم وتأثيره حادث كما في التعديل، وإنما ذكره بعض مشايخنا في ردِّ قول المخالفين: إنه لا يُعقل من التكوين إلا الإيجاد، ولو كان أزليًّا لَزِم أزلية المكونات، كما صرَّح به في التبصرة، والتلخيص، والكفاية، والتسديد، بناءً على أنه لما لم يكن هو وصفاته زمانيًّا كان نسبة ذاته وصفاته إلى جميع الأزمنة سواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلولة له، صادرة منه، كلٌّ في وقته، فهو من باب

المجاراة، وبيان ثبوت المطلوب على تقدير تسليم بعض المقدمات لإفادته في الإلزاميات، وإلا فليس هو مذهب أئمتنا الأثبات كما ظنَّ من قصر النظر على ظاهر الكلمات.

فالحاصل: أنّ التكوين ليس بمعنى التأثير، بل صفة حقيقية بها التأثير والإيجاب ألبتة عند تعلق الإرادة والاختيار، كما دلَّ الصفات المشتقات، وإليه أشار بالصفة الأزلية، وعدم المخلوقية والمغايرة للمخلوق في المآل.

فإذا أحطت بفحوى المقال عرفت اندفاع وجوه من الدفع والإشكال عُدَّت صعابًا في ظاهر الحال:

الأول: ما قيل نقول لهم: إن عنيتم نفس مؤثرية المقدور فهي صفة نسبيةٌ، والنِّسب لا توجد إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين، وإن عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الأثر فهي عين القدرة، وإن عنيتم به أمرًا ثالثًا فبيّنوه.

الثاني: ما قيل أنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث، وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، كما فسَّره القائلون بالتكوين الأزلي، ولا خفاء في أنه إضافةٌ يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون موجودًا عينيًّا ثابتًا في الأزل، وأنه لو كان أزليًّا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر، وأنهم أطبقوا على إثبات أزليته ومغايرته للقدرة، وكونه غير المكوّن، وسكتوا عما هو أصل الباب، أعني: مغايرته للقدرة من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك، واقترانها بإرادته.

الثالث: ما قيل اغترارًا بذلك: أن ما ذكروه لا ينفي ما قاله الأشاعرة من أنه على تفاصيله ليس سِوَى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلقٍ خاصٍّ، ولا يوجب كونه صفة أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة والإرادة المتعلقة، ولا يلزم من دليل لهم ذلك، بل في كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة على ما نقله الطحاوي بقوله[1]: «له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالقية ولا مخلوق»، كما أنه «محيي الموتى» استحقَّ هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحقَّ اسم «الخالق» قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيءٍ قدير، فإنه تعليلٌ وبيانٌ لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق؛ بسبب قيام قدرته عليه في الأزل انتهى.

بل هو مع ما بعده من قوله: وكل شيءٍ إليه فقير، وكل أمرٍ عليه يسير، تعليل وبيان لكونه تعالى موصوفًا بصفات الأفعال الدالة على الكمال، وبصفات الذات من كونه

---

(١) انظر: متن الطحاوية (ص١٧)، شرح الطحاوية (ص١٣٦).

موصوفًا بالقدَم بلا ابتداء، والدوام بلا انتهاء، أو كونه حيًّا لا يموت، ولا يتطرقه الفناء، قيومًا لا ينام، مريدًا كامل الإرادة؛ بحيث لا يكون إلا ما يريد، قادرًا كامل القدرة، بحيث لا يعجزه شيء من المقدورات، فإنه على كل شيء قدير، مفتقر إليه كل شيءٍ في التكوين والإبقاء، وقديمٌ مستغنٍ عن الحاجة كمال الاستغناء، فلفظة ذلك إشارة إلى كل ذلك كما صرَّح به في شرح القاضي أبو حفص الغزنوي، والإمام أبو شجاع الناصري.

الرابع: ما قيل أن الاستدلال بالآية لا يطابق المرام؛ لأنه حينئذٍ يعود إلى صفة الكلام، ولا يثبت صفة أخرى، وأن دلالة الاشتقاق في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة، ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك، بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة.

الخامس: ما قيل أن القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود؛ لأن الإمكان للممكن بالذات، وما يكون بالذات لا يكون بالغير، بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور، والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة إيجاده.

السادس: ما قيل أن التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [الحشر:٢٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الزخرف:٨٤]: أي معبود، ولا شك أن ذلك الفعل إنما يكون فيما لا يزال لا في الأزل، والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه، كذلك الأرض والسماء، نعم هو في الأزل بحيث يحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال، وإنّ النقص إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل، ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل كذلك، نعم هو في الأزل قادر عليه.

السابع: ما قيل إنما يثبت بالدليل أن مبدأ التأثير بالنسبة إلى مقدور الواجب نفس القدرة والإرادة، وبالنسبة إلى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات، فلا يكون التكوين صفة أخرى.

الثامن: ما قيل أنه إن أُريد بمبدإ الاشتقاق المعنى المصدري فمُسلَّم أن ثبوت المشتق للشيء لا يُتَصَوَّر بدون المبدأ لكنه ليس بحقيقي، وإن أريد به الصفة الحقيقية فممنوع، وكون المعنى المصدري مستلزمًا لذلك إنما هو في الشاهد، وليس الأمر كذلك في الغائب، وإنه منقوضٌ بمثل: الواجب والموجود، وإن أُريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد.

وقد عرفت أن القول بأن تعلّق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذَا نُسِبَ إلى القدرة يُسمَّى إيجابًا له، وإذا نُسِب إلى القادر يُسمَّى الخلق والتكوين ونحو

ذلــك، فهو أمرٌ اعتباريٌ يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرًا محققًا مغايــرًا للمفعول في الخارج، ليس تحقيقًا في المقام بل غاية تصحيح للقول بعينية التكوين للمكوّن، وتقريب له إلى الأفهام صرَّح به صاحب التعديل في شرحه.

فصل

في خصوصيات التكوين[1]

قــدَّم منها: التفضُّل والإنعام في الدارين، بالتوفيق للأصلح في الدنيا والدين، والتوفيق للطاعــات والإثابــة علــيها، والعدل بالخذلان، وعدم التوفيق لذلك؛ لسوء الاختيار، وبالمعاقبة على المعاصي.

(ص): **(قــال في الفقه الأكبر: والله تعالى متفضلٌ على عباده، وعادلٌ على عباده، يعطــي أضــعاف ما يستوجب العبد؛ تفضلاً منه تعالى، وقد يُعَاقب العبد على الذنب عــدلاً منه، وقد يعفو فضلاً منه ويهدي من يشاء؛ فضلاً منه، ويضل من يشاء؛ عدلاً منه، وإضلاله خذلانه، وتفسير الخذلان: ألا يوفق العبد على ما يرضاه عنه، وهو عدل منه تعالى، وهو عقوبة المخذول على المعصية)**.

(ش): **(قــال في الفقــه الأكبر: والله تعالى متفضل)**: أي محسن في الدارين بوجوه الإنعــام بدلالة الإطلاق، كالتوفيق للأصلح، والطاعات واللطف والإثابة بالزيادة على ما يــستحق العباد من الكرامات، من غير وجوب شيء من ذلك عليه تعالى، بل من فضله وإحسانه **(على)** مَنْ شاء من **(عباده)**، فإنّ الفضل هو الزيادة عن الاقتصاد، وكل عطيةٍ لا تلــزم من يعطي كما في المفردات، **(وعادل)**: أي معاقب بما لا يزيد على المعاصي التي اخــتاروها مــن الجزاء بلا وجوب العقاب عليه تعالى؛ لعدم الفاصل **(على)** مَنْ شاء من

---

(١) انظر: التوحيد (ص٤٦، ٤٩)، وتبصرة الأدلة (١/٣٣٧، ٤٠٨)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص١٨٦، ١٨٧)، وأصول الدين للرازي (ص٥٩، ٦٠)، وتلخيص المحصل للطوسي (ص١٨٧)، بذيل المحصل، وشرح المواقف (٨/١١٣، ١١٤) وشرح المقاصد (٢/٨٠، ٨١)، وشرح العقائد النسفية (١/١٢٩، ١٣٥)، وشرح مطالع الأنظار علي طوالع الأنوار (ص١٨٤، ١٨٥)، ونشر الطوالع (٢٦٣، ٢٦٥)، وشرح الفقه الأكبر (ص٢١، ٢٣)، ونظم الفرائد وجميع الفوائد لشيخ زادة (ص٢٢، ٢٦)، والروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية لابن عذبة (ص ٣٩، ٤٣)، والعقائد النسفية مع شرحها بحاشية الشيخ عبد المتعال الصعيدي (ص٤٨، ٥١)، ومذكرات التوحيد للشيخ صالح شرف (ص٥١، ٦٠).

(عـباده) العاصـين: أي عامـل بعدله في بعضهم كما دلَّ عليه التقابل، فإن العدل هو المساواة في المكافأة كما في المفردات، وبيَّنه بقوله: (**يعطي**) من النِّعم في الدارين كما دلَّ الإطـلاق، (**أضـعاف ما يستوجب العبد**): أي يستحقه بالطاعات، بمعنى الترتب على الأفعـال والتـروك، وملائمة الإضافة إليهما في مجاري العقول والعادات، كما دلَّ قوله: (**تفـضلاً منه تعالى**)، وإحسانًا على العبد بالزيادة على ما يستحقه، فيعطي حالاً ومآلاً فوق ما يستحقه العبد من فضله تعالى، كما دلت الصيغة المطلقة، فأشار إلى أن طاعات العـبد وإن كثـرت لا تفي بِشكر بعض ما أنعم الله تعالى عليه في وقتٍ، فكيف يستحق عِوَضًا عنها في الآخرة فضلاً عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل في تركه؟! (**وقد يُعَاقب العبد على الذنب**) كبير كان أو صغير، كما دلَّ الإطلاق (**عدلاً منه**) على سوء اختياره، واقتـرافه مـن غير وجوبٍ عليه، كما بيَّنه بقوله: (**وقد يعفو**) ويترك عقوبة المجرم فيهما بالـتوبة وبدونها، كما دلَّ الإطلاق (**فضلاً منه**) وإحسانًا، فأشار إلى أن اللطف والتوفيق وإثابة المطيع فضلٌ منه، وعقاب العاصي عدلٌ منه تعالى من غير وجوب شيء من ذلك عليه، فقد ترك العقاب فضلاً منه تعالى، وإلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَـى النَّاسِ﴾ [البقرة:٢٤٣]، وقوله: ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالـسَّيِّئَةِ فَـلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[الأنعام:١٦٠]: أي بنقص ثواب، أو زيادة عقاب.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: عدم وجوب رعاية اللطف: أي ما يختار المكلف عنده الطاعة، أو يحصلها، أو يقرب منها كالأرزاق والآجال، والقوى والآلات، ونصب الأدلة بمعنى وجوب أقصى اللطـف في ذلك كله، كما قالت المعتزلة، وعدم وجوب العوض الخالي عن التعظيم على الآلام، كما زعموا من قبح تركه لكونه ظلمًا.

الثانية: عدم وجوب اخترام المعصوم أو التائب إن علم الله فسقه لو أبقاه بناءً على أن في تركه تفويتًا للغرض بعد حصوله وهو قبيحٌ، كما زعمه بعضهم.

الثالثة: عدم وجوب رعاية الأصلح للعباد عليه تعالى في الأمور الدينية والدنيوية، بمعنى الأوفـق للحكمة كما زعمته المعتزلة البغدادية، أو في الدينية بمعنى الأنفع في باب الدين كمـا زعمـت المعتزلة البصرية، بمعنى كون تركه نقصًا يُنـزَّه عنه تعالى، قياسًا على أن الحكـيم إذا أمر بالطاعة وقدر على إعطاء ما يوصل المأمور إليها ولم يفعل عُدَّ من زمرة

البخلاء، وأن منع اللطف نقض للغرض من الأمر، وهو قبيحٌ يجب تركه.

الرابعة: عدم وجوب إثابة المطيع والتعظيم، كما زعمت المعتزلة البصرية[١].

الخامسة: عدم وجوب عقاب العاصي عليه تعالى، كما زعم جميع المعتزلة تمسكًا بأن إلزام المشاقّ من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم، وإنه منـــزّهٌ عنه، فلا بدَّ من الثواب، وسبب وجوب الفعل إنما هو دفع المضرَّة، وإلا لوجب جميع الطاعات، فيلزم استحقاق العقـــاب على تركه ليحسن الإيجاب، وإنّ عدم وجوبهما يفضي إلى التواني في الطاعات والاجتـــراء على المعاصي؛ لأن النفس لا تميل إلى الطاعات المخالفة لهواها إلا بعد القطع بلـــذات تربَّى عليها، ولا تنـــزجر عن الشهوات إلا مع القطع بآلامٍ تترتب عليها، وبأن الآيات والأحاديث كثرت في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء، فلو لم يجب وجاز العدم لـــزم الخلـــف والكذب. وأشار الإمام إلى إثبات المرام ، والجواب عن شبه المخالفين في المقام بوجوهٍ:

الأول: مـــا أشار إليه بقوله في الفقه الأكبر: (و) الله (**يهدي**): أي يخلق الاهتداء من الإيمـــان والطاعة، كما دلَّ الإطلاق في (**من يشاء**) الله هدايته من عباده لحسن اختياره، (**فضلاً منه**) وإحسانًا عليه، بتوفيقه لذلك وتيسير أسبابه، من غير وجوب رعاية الأصلح واللطـــف عليه، (**ويضل**): أي يخلق الضلالة من الكفر والمعصية، كما دلَّ الإطلاق في (**مـــن يشاء**) الله ضلالته من عباده لقبح اختياره، (**عدلاً منه**)، ومجازاة على سوء اختياره مـــن غـــير وجوب العقاب عليه تعالى.وبيَّن كونه عدلاً منه على عبده مجازاة على سوء اختـــياره مع إلزام المخالفين فيه بما اعترفوا به بقوله: (**وإضلاله**) للعبد يلزمه (**خذلانه**)، فهـــو تفسير باللازم؛ لأن الإضلال بمعنى خلق الضلالة عند أهل السُّنة كما أشار إليه في: «فصل خلق الأعمال» حيث قال في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ [القمر: ٤٩]، فمـــا بقي في العالم شيءٌ إلاّ وهو داخلٌ فيه، وصرَّح به في شرح المقاصد وغيره، ويلـــزمه الخـــذلان، وبمعنى الخذلان عند المعتزلة كما في الكشاف والتبصرة، (**وتفسير الخـــذلان**) اتفاقًا كما هو المتبادر (**ألا يوفق العبد**)، ولا يهيئ له أسباب الخير، ولا يعينه (**علـــى ما يرضاه عنه**)؛ لاختيار العبد ضد ما يرضاه، (**وهو**): أي عدم التوفيق على ما يرضاه عن العبد من الطاعة؛ لسوء اختياره (**عدل منه تعالى**) اتفاقًا.

فإضلاله المستلزم خذلانه عدلٌ منه تعالى على العبد، جزاء لسوء اختياره، (**وهو**): أي

---

(١) انظر: الملل والنحل (٩٣).

العدل كما ثَبتَ بالنصوص منه تعالى (**عقوبة المخذول**): أي عقابه (**على**) قدر ما اكتسبه المخذول من (**المعصية**)، سواء كان اكتسابه بالجوارح أو القلب، كالعزم على المعصية كما دلَّ الإطلاق، فإنه يؤاخذ به عند عامة السلف، كما قال الباقلاني والقاضي عياض؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة:٢٢٥]، كما في فتح الباري وغيره، وفي شرح البخاري للكرماني، وفي الآية دليلٌ لما عليه الجمهور أن أفعال القلب إذا استقرَّت يُؤاخذ بها، وقوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَتَكَلَّمُوا ويَعْمَلُوا بِهِ**[1]» محمولٌ على ما لم يستقر، وذلك معفوٌ عنه بالاتفاق؛ لأنه لا يمكن الانفكاك عنه خلاف الاستقرار.

فأشار إلى منع وجوب اللطف، ورعاية الأصلح للعباد عليه تعالى مستندًا بأنه لو وُجب عليه لما خلق الضلالة في أحدٍ منهم، ولما وجد كافر وفاسق ومبتلى حيث لا يوجد فيهم أقصى اللطف، وقد قالوا بإيجابه، فلا يندفع بأن الكلَّ لا يخلو عن لطفٍ يتفاوت بالنسبة إليهم.

وإليه أشار بقوله: (ويضل من يشاء عدلاً منه)، وإلى منع وجوب عقاب العاصي عليه تعالى، فإنه إن أُريد بالواجب ما لا بدَّ من فعله؛ لقيام الدّاعي وانتفاء الصارف، فهو مضادٌّ لتمكّنه من الترك، فلا يكون مختارًا، تعالى عن ذلك، وإليه أشار بتعليق الهداية والإضلال بمشيئته تعالى، وإن أُريد أنه يفعله ألبتة ولا يتركه، وإن كان جائزًا في نفسه، كما في العاديات على ما اختاره متأخرو المعتزلة، فهو مجرد تسمية مع اجتراءٍ على ما يوهم النقص عليه تعالى، وإلى أنهم مناقضون في إيجاب الأصلح وغاية مقدور الألطاف، والقول بالعدل في ترك التوفيق ومنع الألطاف، فهو آكد إلزام خفي بيانه على أقوامٍ.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن القبح إنما هو في اختيار المعصية والضلالة دون خلقها، بل هو من العدل والمجازاة.

وإليه أشار بقوله: وهو عقوبة المخذول على المعصية.

الثانية: أن بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة، وإليه أشار بالتفسير وحمله على التفسير باللازم، وجَعْل التقابل التضاد، كما ظنَّ عقول عن المذهب؛ إذ ليس الخذلان عند

---

(١) رواه البخاري (٦/٢٤٥٤)، ومسلم (١/١١٦)، وأبو داود (٢/٢٦٤)، والنسائي (٣/٣٦٠)، وأحمد (٢/٤٧٤)، وابن ماجه (١/٦٥٨).

الإمــام بمعنى خلق القدرة على المعصية كما قاله الرُستُغْفَنِي ومَنْ تَبِعه منا، وإمام الحرمين ومَنْ تَبِعه من الأشاعرة؛ لأن القدرة صالحةٌ للضدين على البدل عنده كما يأتي، فهو بمعنى عدم التوفيق والإعانة على الطاعة، وتَرْك العبد مع نفسه، كما في المسايرة.

الثالثة: أن مشيئته تعالى للهداية ليست إلجاءً وجبرًا، بل فضل وإحسان منه تعالى.

وإلــيه أشار بقوله: **﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾** [فاطر:٨] فضلاً منه: أي لا إلجاءً وجبرًا كمــا زعمه المعتزلة في المشيئة، وخصَّصوها بالطاعة لأدائه إلى خلق الإيمان والكفر على الجبر، كما في الإرشاد للرسْتُغْفَني، ولكونه صرفًا عن الظاهر بلا دليل.

الرابعة: أن هدايته تعالى للعبد بخلق الاهتداء فيه، وهو لازم الدلالة الموصلة لمن تعلق به المشيئة.

وإلــيه أشــار بقوله: «**ويهدي من يشاء**»، وحملهم الهداية على بيان طريق الحق، أو الإرشاد إلى طريق الجنَّة في الآخرة، يردُّه ورود الهداية في النصوص القطعية مقيَّدة بالمشيئة، فــإن البــيان عام للكل لا يقبل التقييد، وإرشاد طريق الجنَّة في الآخرة عندهم ليس لغير المطيعين والتائبين، وفي حقِّهم أمر متحتِّم غير مقيَّد بالمشيئة كما في التبصرة.

الخامسة: أن إضلاله تعالى للعبد خلقه الضلالة فيه عدلاً منه على سوء اختياره.

وإليه أشار بقوله: «**ويُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، عدلاً منه**».

وحملــهم الإضــلال على الوجدان ضالاً، أو التسمية به، أو الهلاك، أو العذاب يرده التقييد فيها بالمشيئة؛ إذ لا معنى لتقييد ذلك بها كما في شرح المقاصد.

وحملــهم إياه على منع الألطاف بأنها لا تُجْدي، أو الإسناد المجازي يرده عدم المعنى في تقييده بالمشيئة؛ لتحتمه مع العلم بعدم الجدوى، وإنه مناقضٌ لأصولهم، وكيف يتصوَّر في عــلاَّم الغيوب أن يفعل فعلاً كالإقدار، والتمكين على الطاعة يُعلم قطعًا أنه لا يجدي بل يحصل ضدُّه.

والعجب من المعتزلة؛ كيف لا يعدُّون ذلك عبثًا كما في شرح المقاصد؟! ويرده عدم تعــذر الحقيقة، بل كثير من النصوص يشهد للمتأمل بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله لــيست إلاَّ بطــريق الحقيقة، كما في التبصرة وشرح المقاصد، فليس لهم حمل النصوص المفيدة للهداية على إرشاد طريق الجنَّة في الآخرة ولا حملها، وحمل إسناد الإضلال مطلقًا علــى التجوّز كما ظنَّ، نعم قد يسند الهداية إلى القرآن والرسل، والإضلال إلى الأصنام والشياطين على مجاز التسبب مع القرائن كما سيأتي.

(ص): **(وقال في الفقه الأبسط: والله الغني لا يطلب عن احتياجٍ من العباد شيئًا،**

إنما هم يطلبون منه الخير فإذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه).

(ش): الثاني: أشار إليه بقوله: (**وقال في الفقه الأبسط: والله الغني لا يطلب عن احتياجٍ**)؛ فإنه الغني عن العالمين، (**من العباد شيئًا**) من الطاعات لغرضٍ وحاجةٍ، ولا يفي بشكر نعمه الطاعات القولية والفعلية والمالية، (**إنما هم يطلبون منه الخير**)؛ لاحتياجهم إليه تعالى، فكما أنّ الغنى لازم ذاته لا يفارقه كذلك الاحتياج للعباد إلى ما عنده من الخير.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن إلزام التكاليف الشاقة على العباد ليس للاحتياج بل لفضله تعالى على العباد، وإليه أشار بتقييد نفي الطلب بالاحتياج، مشيرًا إلى أن الطلب منهم ليحصل لهم تطويع النَّفس الأبيّة عن الانقياد، وتجريدها عن الشهوات النفسانية؛ ليفوزوا بالسعادات الأبدية، كما أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٨٣] كما في شرح النونية.

الثانية: أن تعليل الإيجاب بالمنفعة ورفع الضرر مبنيٌّ على كون أفعاله تعالى وأحكامه مُعللة بالأغراض، وهو فاسدٌ لاسلتزام كونها علة لعليَّة الفاعلية، والاحتياج إليها في العلية، والله الغني عن العالمين[1].

وإليه أشار بقوله: (**إنما هم يطلبون منه**).

الثالثة: أن العبادة حقٌّ الله على العباد شكرًا للنعم والألطاف، فلا تكون الألطاف واجبة عليه تعالى، وإليه أشار باقتباس الحديث المشهور عن معاذ، وحذيفة بن اليمان، وأنس، وأبي هريرة رضي الله عنهم، بتخريج البخاري، وأحمد بن حنبل، والبزار، وابن عساكر، رحمهم الله تعالى، بقوله: «**وحقُّ الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا**[2]»؛ لأن نعمة الوجود والسَّلامة وما يترتب عليها من النعم المترادفة العامة الشاملة لأصناف اللطف، والأصلح سبب لإيجاب الشكر بالتوحيد والعبادة، فهي حقٌّ واجبٌ لله في ذمم الناس، لا انفكاك لهم عن أدائه والخروج عن عهدته، كما يشعر به الحق، ولو وجب عليه تعالى اللطف للعباد ورعاية الأصلح لهم لما وجب على العباد شكره؛ لكونه أداء للواجب عليه، كمن يؤدي دينًا لازمًا عليه، وهو باطلٌ اتِّفاقًا، (**فإذا فعلوا ذلك**) المذكور من

---

(١) انظر: المواقف (٣/٢٩٥).

(٢) رواه الطبراني في الكبير (٢٠/١٧٤).

التوحيد والعبادة (**فحقهم**): أي الثابت لهم (**عليه**) بمقتضى وعده من فضله (**أن يغفر لهم**)؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود:١١٤]، وقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء:٣١]، (**ويثيبهم عليه**): أي على ذلك المذكور بمقتضى الوعد بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ [الكهف:٣٠] وأمثاله.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن شمول الوعد للطاعات، والوعيد للمعاصي، وغلبة ظن الوفاء بهما يكفي في الترغيب والترهيب، ومجرد جواز الترك غير قادحٍ.

وإليه أشار بقوله: (**فإذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه**)، مع أن الثابت بالنصوص الوقوع، وهو لا يستلزم الوجوب عليه تعالى، فنعمل بمقتضى النصوص الواردة في ثواب المطيع، ونقول بوقوعه لمن عمل بها، لما أن الخلف في الوعد نقصٌ يجب تنزيه الشارع عنه.

وأما النصوص الواردة في عقاب العاصي فنعمل بموجبها، ونقول بوقوعه فيمن تعلّق إرادته ومشيئته بعقابه؛ لئلا يتعطّل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء:٤٨]، فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب، ولا الخلف في الوعد ولا الوعيد، كما في شرح النونية وسيأتي تفصيله.

الثانية: أن الأعمال لو كانت سببًا موجبًا للإثابة والعقاب لما تخلف، واللازم باطلٌ لثبوت العفو والمغفرة في البعض، كما في التوبة اتفاقًا، وثبوت الهدم والإحباط عمَّن عاش على الكفر ثم آمن، أو على الإيمان ثم كفر، واشتراط الموت على ذلك للاستحقاق يبطل الاستحقاق أصلاً؛ لعدم الشرط عند تحقق العلة، وانقضاء العلة عند تحققه، كما في شرح المقاصد. وإليه أشار بقوله: (**فحقهم عليه أن يغفر لهم**).

الثالثة: منعه للنص الدالّ على تكفير الصغائر بالعبادات، وعلى ما لا تستلزمها الأعمال من المغفرة؛ لعدم استلزامها بالإيجاب وفاقًا، فهو محض فضله، فكيف يتصور الظلم أو البخل في حقه؟!.

(ص): (قال في رواية محمد رحمه الله تعالى: قال عطاء بن أبي رباح: لو عذَّب الله أهل سمواته وأهل أرضه لعذَّبهم وهو غير ظالمٍ لهم؛ أليس دلهم على الطاعة وألهمهم إياها وصبرهم عليها، أمَا هذه نعم أنعم الله بها عليهم؟ فلو طالبهم بشكر هذه النعم ما قدروا

عليه وقصَّروا، وكان له أن يعذبهم بتقصير الشكر وهو غير ظالمٍ لهم).

(ش) (و) الثالث: ما (قال في رواية محمد رحمه الله تعالى)، وفي مسند الحارثي والخوارزمي، (قال عطاء بن أبي رباح) المكي القرشي، سمع ابن عباس، وابن عمر، وأبا هريرة وأبا سعيد الخدري، وجابر رضي الله تعالى عنهم، روى عنه الجماعة كما في تاريخ البخاري، وهو من شيوخ الإمام قال في حقِّه: ما رأيت أفضل منه كما في الميزان للذهبي، ولذا نُقل عنه هذا البرهان: (لو عذَّب الله أهل سمواته) الملائكة المطيعين في جميع ما يُؤمرون، (وأهل أرضه) من المطيعين والعاصين أجمعين، كما دلَّت الإضافة حيث لا عهد (لعذَّبهم وهو غير ظالمٍ لهم[1]) في ذلك، ولا واضع للشيء في غير موضعه بخلوّه عن عاقبة حميدة، (أليس دلهم على الطاعة) بالآيات التكوينية والتنزيلية، (وألهمهم إياها) بتركيبٍ العقول والإقدار على الاستدلال، وكشف حُسْن الطاعة على قلوبهم، (وصبرهم عليها) بتوفيقهم للطاعة، وتوطين قلوبهم عليها، المشار إليه بإنزال السكينة، (أمَا هذه الأمور (نعم) جليلة وإحسانات موصلة إلى جزيل الكرامات (أنعم الله بها عليهم؟) من غير سبقٍ لاستحقاقهم، ومن غير وجوب عليه تعالى اتفاقًا! (فلو طالبهم بشكر هذه النعم) الواجب عليهم بإطباق العقل والنقل (ما قدروا عليه وقصَّروا).

وفيه إشارةٌ إلى أن كل ما يفعله العبد من الطاعات لا يكافئ نعمة حياته المقارنة لها، ولا نعمة أقداره إياه على أدائها، وغيرها من النعم السابقة؛ لكثرتها وعظمها، وحقارة أفعال العباد، وقلتها بالنسبة إليها، قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾، فكيف يستحق عوضًا عنها في الآخرة فَضْلاً عن الوجوب وتصوّر الظلم أو البخل في تركه، (وكان له أن يعذبهم بتقصير الشكر وهو غير ظالمٍ لهم)، فأشار إلى منع الظلم أو البخل مع منع اللطف، والأصلح والعوض، فإنه كان عدلاً منه ومجازاة على التقصير في واجب الشكر لا ظلمًا أو بخلاً أو نقضًا للغرض كما زعموا.

وفيه إشاراتٌ: الأولى: أنه تعالى لو منع الكفَّار بعض المصالح والألطاف لزم تَرْك الواجب والظلم على أصلهم، ويجب حينئذٍ سلب القدرة عنهم رأسًا؛ لكونه أصلح لهم، بل عدم إبقائهم على بلوغهم، والواقع خلافه.

وإليه أشار بقوله: «أليس دلّهم على الطاعة وألهمهم إيَّاها وصبَّرهم عليها، ومنه أخذ الأشعري إلزام أستاذه الجبائي، فقال له: لو أن صبيًّا مات رأى منزلة رفيعة لبالغ مسلم،

---

(١) رواه ابن حبان (٢/٥٠٦)، والبيهقي في الكبرى (١٠/٢٠٤)، والديلمي في الفردوس (٣/٣٦٩).

فقال: يا رب لِمَ لَمْ تَدُم حياتي حتى أبلغ فأجتهد مثله؟ قال: يقول الله تعالى له: لقد علمت أنك لو بلغت فكان الأصلح لك الموت في الصِّبا، قال: فينادي الكفار من دركات لظى: يا إلهنا لما علمت أنّا إذا بلغنا عصينا، فهلا أمتنا في الصبا، فانقطع الجبائي، فتاب الأشعري عن الاعتزال كما في المسايرة.

وهو أظهر مما في المواقف وغيره، أنه ناظره في ثلاثة إخوة: مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا، وألزمه في قول العاصي: يا رب لِمَ لَمْ تمتني صغيرًا؟ لئلا أعصي لك أمرًا فلا أدخل النار، لما يتخيَّل أن لهم دفع الإلزام به، بأن إماتته للصغير في صغره للعلم بأنه لو بلغ لكفر وأضلَّ غيره، فإماتته لمصلحة الغير، سيما إذا كان الغير كثيرًا؛ لظهور رجحانه، وليس في إبقاء العاصي ذلك، كما تصدّى أبو الحسين لدفع الإلزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر، لكنه تحكم كما في التفسير الكبير، ويلزمهم منع النفع عمن لا جناية له لإصلاح غيره، وهو ظلمٌ عندهم، فإن مذهبهم: وجوب الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل من حيث الكل، كما ذهب إليه الفلاسفةُ في نظام العالم، كما في شرح العضدية وغيره، وأنه لو منعه لذلك فكيف لم يُمت قبل البلوغ فرعون وزردشت وغيرهما من المضلين؟! لإصلاح كثير من العالمين كما في التبصرة وشرح المقاصد.

فلا وجه لما قِيل أن للجبائي أن يقول: الأصلح واجب على الله إذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر موجه بالنسبة إلى شخصٍ آخرٍ، فلعله كان إماتة الأخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه؛ لكمال الجزع على موته، فكان الأصلح لهم حياته، فلما حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له، ولعله كان في نسله صلحاء كان الأصلح لهم إيجادهم، فلرعاية الكثيرين فات الأصلح له، ولما كان الخذلان في سلب الإيمان يتراءى منافيًا لما قرره من البيان تعرض لدفعه[1].

الثانية: أنه تعالى لو عذَّبهم جميعًا على تقصيرهم لكان حسنًا مترتبًا عليه عاقبة حميدة، لكنه تركه إلى أحسن منه وهو عفوه من فضله.

الثالثة: أن أصل البرهان مروي مرفوعًا أو موقوفًا، رواه أحمد بن حنبل، وأبو داود، وابن ماجه، وابن حبان، وأبو يعلى، والطبراني، والطيالسي، والبيهقي، والضياء المقدسي، وعبد بن حميد، رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت،

---

(١) انظر: المواقف (١٤٠/٣).

وحذيفة بن اليمّان، رضي الله تعالى عنهم عنه ﷺ أنه قال: «إنَّ اللهَ لَوْ عَذَّبَ أَهْلَ سَمَوَاته، وأَهْلَ أَرْضه لَعَذَّبَهَمْ وَهُو غَيْرُ ظَالمٍ لَهُمْ، وَلَوْ رَحَمَهُمْ لَكَانَتْ رَحْمَتُهُ خَيْرًا لَهُمْ مِنْ أَعْمَالِهم[1]»، لكنه لما كان من الآحاد الغير المفيدة في المقام لم يسنده عطاء، بل أورده مبرهنًا مفيدًا للإلزام.

(ص): **(وقال في الفقه الأكبر: خلق الخلق سليمًا من الكفر والإيمان، ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر مَنْ كفر بفعله وإنكاره وجحوده بخذلان الله إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه، كل ذلك بتوفيق الله إياه، ونصرته له، ولا يجوز أن نقول: يسلب الله الإيمان من عبدٍ مؤمنٍ قهرًا، ولكن العبد يدع الإيمان اختيارًا، فإذا ترك فحينئذٍ يُسْلب منه الشيطان)**.

(ش): الرابع: ما أَشار إليه بقوله: **(وقال في الفقه الأكبر: خلق الخلق)**: أي المخلوقين من الثقلين بدلالة الخبر، **(سليمًا)**: أي خاليًا **(من الكفر والإيمان)**؛ لأنهما ليسا من ذاتيات الأشخاص، ولا من لوازم تعيناتهم، وفي تقديم السلامة من الكفر إشعار بالاهتمام والأنسبية بالتفضل على الأنام في التكوين سليمًا من أكبر الآثام، **(ثم خاطبهم)**: أي أظهر تعلق الخطاب لهم بإرسال الرسل، **(وأمرهم)** بالإيمان والطاعات بتبليغهم، **(ونهاهم)** عن الكفر والسيئات بعد بلوغهم، وخلق القدرة الصالحة للأمرين فيهم، كما أشار إليه بثُمَّ، وترتيب الأمر والنهي، **(فكفر)** بعد نعمة السلامة **(مَنْ كفر بفعله)**: أي كسبه وسوء عزيمته، **(وإنكاره)** للحق بعد ظهوره بالآيات التكوينية والتنزيلية، **(وجحوده)**: أي نفي ما ثبت في جبلته من دلالة فطرته، كما أُشير إليه بقوله ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوْلَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانَهُ أو يُنَصِّرَانَهُ أو يُمَجِّسَانَهُ[2]»، **(بخذلان الله إياه)**: أي بسبب عدم توفيقه له، **(وآمن من آمن بفعله)**: أي كسبه من حُسْن عزمه.

(وإقراره) بلسانه عند تمكنه، **(وتصديقه)** بقلبه وكلامه في نفسه، **(كل ذلك)** من فعله: أي عزمه، ومن إقراره وتصديقه **(بتوفيق الله إياه، ونصرته له)** بتسهيل ذلك له، وكشف حسنه على قلبه، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن:٢]: أي خلقكم خلقًا بديعًا حاويًا لجميع مبادئ الكمالات، ومع ذلك فبعضكم مختار للكفر، كاسب له على

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) رواه البخاري (٤٦٥/١)، ومسلم (٢٠٤٧/٤)، وأبو داود (٢٢٩/٤)، وأحمد (٢٣٣/٢).

خلاف ما يستدعيه خلقته، وبعضكم مختار للإيمان كاسب له، وكان الواجب عليكم جميعًا أن تكونوا مختارين للإيمان، شاكرين لنعمه تعالى كما في الإرشاد.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن التوفيق هو النصرة والتيسير، كما أُشير إليه في المسايرة، وإليه أشار بعطف التفسير لا خلق قدرة الطاعة، كما ذهب إليه المحدثون ووافقهم الأشعري، وإن لم يَقُل بتأثير القدرة.

الثانية: أن التوفيق ليس بمعنى خلق الطاعة، كما ذهب إليه إمام الحرمين ومن تَبِعَه؛ لأن القدرة صالحة للضدين كما مرَّ، والطاعة متوقفة على التوفيق فهو سببها.

الثالثة: أن الخذلان عدم النصرة، فبينهما تقابل العدم والملكة دون التضاد كما ظنَّ.

وإليه أشار بالتقابل بين الخذلان والتوفيق منه تعالى، وبيانه بالنصرة.

الرابعة: أن تخصيصهما بالذكر للاهتمام، ثم أشار إلى تعميم المرام، وتعيين ما هو الحق من التوسط بين القدر والجبر في محل الخصام، وقال فيه: (**ولا يجوز أن**) نعتقد و(**نقول: يسلب الله الإيمان**) والتصديق القلبي (**من عبدٍ مؤمنٍ قهرًا**) من غير أن يتركه العبد باختياره، ومباشرته لأسباب الكفر، (**ولكن العبد يدع الإيمان**): أي يتركه (**اختيارًا**) وعزمًا على الكفر بخذلان الله إياه، (**فإذا ترك**) العبد التصديق اختيارًا (**فحينئذ يُسْلب منه**) الإيمان والتصديق: أي يستولى على قلبه (**الشيطان**) بتسليط الله تعالى مجازاة عليه، فأشار إلى منع وجوب احترام المعصوم أو التائب إن علم الله فسقه لو أبقاه بناءً على كونه تفويتًا للغرض بعد حصوله؛ إذ لو وجب احترامه لوجب قبل سلب الشيطان منه الإيمان، واللازم باطلٌ وكذا الغرض، وكيف يتعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة في آخر عمره مثلاً حتى يكون غرضًا؟! وكذا العذاب الممتد بشرب قطرة من خمرٍ، كما في شرح المقاصد، وفيه إشارة إلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر:٤٢]، وإلى أن الخذلان وتسليط الشيطان عدل منه تعالى مجازاة على سوءِ عزم العبد واختياره للكفر.

وفيه إشاراتٌ: **الأولى**: الردُّ على المعتزلة المنكرين للتسليط، وقد احتجَّ أصحابنا فيه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:٢٧]، على أنه تعالى هو الذي سلَّط الشيطان عليهم حتى أضلَّهم وأغواهم، ويتأكد هذا النص بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [مريم:٨٣].

وحمله المعتزلة على الحكم بأن الشيطان وليّ لمن لا يؤمن، وحملوا الإرسال على التخلية بين الشياطين وبينهم، وردّ بأنه إذا قِيل: إن فلانًا جعل هذا الثوب أبيض، لم يفهم منه أنه حكم بذلك، فوجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل، لا على مجرد الحكم كما في التفسير الكبير في سورة الأعراف.

وروى البيهقي، وأبو يعلى، وأبو نعيم عن أسامة بن زيد عنه ﷺ أنه تفل في فم صبي وقال: «**أُخْرجْ يَا عَدُوَّ اللهِ؛ فَإِنِّي رَسُولُ اللهِ، ثُمَّ نَاوَلَهُ إِلى أُمِّهِ وَقَالَ: خُذِيهِ فَلاَ بَأْس عَلَيْهِ**[1]»، ورواه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والطبراني من حديث أمّ أبان، واختاره الأشعري والباقلاني كما في «لقط المرجان» للسيوطي وغيره، وصرَّح به الإمام أبو المعين في بحر الكلام.

الثانية: أنه لو وجب اللطف ورعاية الأصلح عليه تعالى لما ترك ذلك في حق أحد بخذلانه وتسليط الشيطان وذريته.

وإليهما أشار بقوله: فإذا ترك فحينئذٍ يُسلب منه الشيطان، ولو وجب وأبقاه لزم كون إماتة الأنبياء والعلماء المرشدين بعد حينٍ، وتبقية الشيطان وذرياته المضلِّين إلى يوم الدين أصلح للعباد.

الثالثة: أنه لا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح للعباد، والأمر بخلافه كما في شرح المقاصد.

وإليه أشار بقوله: ولكن العبد يدع الإيمان، وقد صرَّح إمام الحرمين بفهم هذا المعنى من كلام الكعبي، فنادى لسان الحال في كل نادٍ: أنه لو وجب على الله الأصلح واللطف بالعباد لما ضلَّت المعتزلة طريق الرشاد.

فصل

لما بيَّن أنَّ من خصوصيات التكوين التفضل العام للعالمين شرع في بيان بعض منها عام كذلك للعالمين.

(ص): **(قال في الوصية: والله خالق العباد ورازقهم، ومميتهم)**.

(ش): **(قال في الوصية: والله خالق العباد ورازقهم)**: أي معطي رزقهم المُقدَّر في

---

(١) رواه أحمد (٤/١٧١)، (٤/١٧٢)، والطبراني في الكبير (٢٢/٢٦٤)، والحاكم في المستدرك (٢/٦٧٤).

مدة حياتهم، وأراد بالعباد ما يشمل البهائم تغليبًا كما في شرح المقاصد، (ومميتهم): أي خالق الموت فيهم في أجلهم، وآخر مدة قُدِّرت لحياتهم، والرزق بمعنى المرزوق: ما انتفع بـــه الحيُّ سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحًا كان أو حرامًا، كما دلَّ الإطلاق، وقيل: ما يتربى به الحيوان من الأغذية والأشربة عندنا، والمملوك عند المعتزلة، وهو يختص بالمباح، فيـــصير النـــزاع فيه لفظيًّا، كما قال الرُّسْتُغْفَني ومن تَبِعه منا، والأستاذ أبو إسحاق ومن تـــبعه من الأشاعرة، وليس بصواب كما ظنَّ، فإنّ إقامة البراهين في كتب الأكثرين تدل علـــى أنه نزاع معنوي في مطلق الرِّزق، والمتربِّي به كالمملوك بعضٌ من محل النـــزاع، وصـــرَّح به الإمام الرازي والآمدي وشارح المواقف والمقاصد، ومن فسَّره بالمتغذّى به مـــن مـــشايخنا كـــصاحب التبصرة، والكفاية، والاعتماد، فقد تسامح فيه اعتمادًا على التصريح بالتعميم.

ففي التبصرة: أن الرزق يقع عندنا على الغذاء أو الملك جميعًا.

وفي الكفايـــة: أنـــه يقـــع عندنا على الملك والمأكول، والمدد الذي يصل إلى العبد بواسطته، ويدل على أنه لا يختص بالمتربَّى به أنّه مأمورٌ بالإنفاق من الرزق، والمتربى به ليس كذلك، كما في التفسير الكبير.

وقالت المعتزلة: ليس الحرام المنتفع به رزقًا، وينتفع الشخص برزق غيره تمسكًا بأنه لو كان رزقًا لما جاز دفعه عنه، ولا الذم ولا العقاب عليه، وبأن الرزق يحصل من أفعالهم وملك لهم، والملك لا يثبت في الحرام، كما في التبصرة والتسديد، وسيأتي جوابه.

وأمَّا الإماتة في الوقت الذي علم الله في الأزل وقدر بطلان حياة الحيوان فيه فهو أيضًا بفعله تعالى وخلقه سواء أكان الحيوان مقتولاً أو لا.

وهو واحد لا تعدد ولا تعليق فيه كما دلّ الإطلاق.

وقـــال أكثر المعتزلة: إنَّ موت المقتول تولَّد من فعل القاتل، فهو من أفعاله لا فعل الله، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أمدٍ هو أجله، فهو متعددٌ، وادَّعوا فيه الضرورة واستشهدوا علـــيه بذم القاتل، ولو كان ميتًا بأجله الذي قدَّر الله له لمات، وإن لم يقتله فهو لم يجلب حينئذ بفعله أمرًا للمباشرة ولا توليدًا، فكان لا يستحق الذم عقلاً ولا شرعًا، وهو باطلٌ قطعًـــا، وأيّـــدوا بقوله ﷺ: «**لاَ يَزِيْدُ فِي الْعُمْرِ إلاَّ البِرُّ**[1]»، ونحوه من النقليات كما في شرح المقاصد، وسيأتي جوابه.

---

(١) رواه الترمذي (٤/٤٤٨)، وأحمد (٥/٢٨٠)، (٥/٢٨٢)، وابن ماجه (١/٣٥)، (٢/١٣٣٤).

وقال كثيرٌ من المحدثين: إن الأجل متعدد: منجز، ومعلق: بأن يثبت في صحيفة الملائكة مطلقًا، وفي علم الله مقيَّدًا بنحو الصلة والصدقة، ويُؤول إلى علم الله، متمسكين بقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد:٣٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ﴾ [الأنعام:٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح:٤]، وقوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلاَ يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ﴾ [فاطر:١١]، وبحديث الزيادة ونحوه، وسيأتي جوابه.

وليس القول به من الأوجهية في شيءٍ كما ظنَّ، واستدلَّ الإمام على كون الرزق والأجل مقدَّرين في الأزل معينين بتقديره، مشيرًا إلى دفع متمسك المخالفين بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله في الوصية: لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم:٤٠]، فإنه تعالى أثبت له لوازم الألوهية وخواصها، ونفاها رأسًا عن غيره مؤكدًا بالإنكار بقوله: ﴿هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الروم:٤٠]، مستنتجًا منه تنـزهه عن الشركاء بقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم:٤٠]، كما في تفسير البيضاوي.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن الرزق حلالاً كان أو حرامًا؛ والإماتة في الأجل بقتلٍ كان أو لا، بخلقه تعالى وتقديره وفعله وتعيينه دون أحد غيره، كما دلَّ الإضافة إليه تعالى والنفي عن الغير سواء كان الانتفاع والإماتة متعلق الذم والعقاب على الكاسب بسوء اختياره وإقدامه أو لا، كما دلَّ الإطلاق، ودعوى الضرورة غير مسموعةٍ في مقام المنازعة سيما بمقابلة القطعيات.

الثانية: أنه ليس التقدير أن زيدًا إذا فعل كذا أو لم يكن كذا طال عمره، ففي شرح التعديل: لا يُقَال: يمكن أن يقدّر الله أن زيدًا إن أعطى الصدقة طال عمره، وإن لم يُعْطِ ينقص عمره، فيجوز أن يزيد العمر أو ينقص؛ لأنّا نقول: الواقع لا يخلو عن أحدهما معينًا، فالمقدر عند الله ذلك الواقع، وإن العمر ليس في صرفه أو جلبه تأثير لأحدٍ، كما صرَّح به في التعديل وغيره.

وإليه أُشير بقوله: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾، فإنّه بمعنى: يخلق الموت أو يقدره فيكم، وعلى كلا المعنيين هو منه تعالى على حسب علمه المتعلّق بأحدهما معينًا.

الثالثة: أن في العدول عن الاستدلال المشهور من أن الحرام لو لم يكن رزقًا لم يكن

المتغذِّي به طول عمره مرزوقًا، واللازم باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦]، فإنه يدل على وصول الرزق الموعود لكلِ أحدٍ إشارة إلى ورود المنع عليه؛ لعدم استلزام انتفاء الأخص انتفاء الأعم، فلا يلزم عدم كونه مرزوقًا؛ لانتفاعه بالأشياء المباحة سيما الخسيسة، وأنه إن لم يجد غيره فلا حرمة لاضطراره، وإن وجد وأعرض عنه بسوء اختياره فلا يلزم عدم وصول الرزق إليه.

(ص): (وقال في رواية البلخي، و الخوارزمي حدَّثني يزيد بن عبد الرحمن الأودي عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهم، عن النبي ﷺ أنه قال: «**تَكُونُ النُّطْفَةُ أَرْبَعِينَ لَيْلَة، ثُمَّ تَكُون عَلَقَة أَرْبَعينَ لَيْلَة، ثُمَّ تَكُون مُضْغَة أربعين ليلة، ثم ينشئه الله خلقًا، فيقول الملك: أي رب أَذَكَر أَمْ أُنثى؟ أسعيد أم شقي ما أجله؟ ما رزقه؟ ما أثره؟ فيكتب ما يريد الله به فالسعيد مَنْ وُعِظَ بغيره، والشقي من شقي في بطن أمه**»)[1].

(ش): (و) الثاني: ما (قال في رواية) محمد، والحافظ طلحة، والحارثي، وأبي عبد الله بن خسرو (البلخي، و) القاضي أبي عبد الله محمد (الخوارزمي) رحمهم الله تعالى: (**حدَّثني يزيد بن عبد الرحمن الأودي عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهم، عن النبي ﷺ أنه قال: تَكُونُ النُّطْفَةَ**): أي توجد في الرحم (**أَرْبَعينَ لَيْلَة، ثُمَّ تَكُون عَلَقَة أَرْبَعينَ لَيْلَة، ثُمَّ تَكُون مُضْغَة**): أي قطعة لحم قدر ما يُمضغ (**أربعين ليلة**)، ورواه البخاري، ومسلم، وغيرهما عن ابن مسعود، وسيأتي تفصيل المقام، وبيان وجوه المرام، (**ثم ينشئه الله خلقًا**) أي: يُحرر ويُتم مادة خلقه كما فسَّره روايتهما، «**ثم يجمع خلقه**» (**فيقول الملك**): أي يرسل الله إليه الملك قبل أن ينفخ فيه الروح، فيقول مستكشفًا للقضاء السابق، طالبًا لإظهاره للملائكة: (**أي رب أَذَكَر**) هذا المخلوق (**أَمْ أُنثى؟ أسعيد**): أي ممن وجبت له الجنة بالوعد (**أم شقي؟**): أي ممن وُجبت له النار، (**ما أجله؟**): أي مدّة حياته المقدَّرة له، (**ما رزقه؟**): أي ما ينتفع به في حياته، (**ما أثره؟**): أي عمله بيان لسعادته وشقاوته، (**فيكتب**) رُوي على صيغة المجهول والمعلوم (**ما يريد الله به**[2]) مما ذكر من الأحوال والرزق والأجل، «(**فالسعيد مَنْ وُعِظَ بغيره**): أي وُفق للخيرات بالاستدلال بحال غيره، وما أدى إليه أمره لدلالته على سبق القضاء بالسعادة في

---

(١) انظر: الاعتقاد (ص١٧٢)، وشرح أصول أهل السنة للالكائي (٤/٦٧٥).

(٢) رواه البخاري (٣/١١٧٤)، (٣/١٢١٢)، ومسلم (٤/٢٠٣٦)، وأبو داود (٤/٢٢٨)، والترمذي (٤/٤٤٦)، والنسائي (٦/٣٦٦)، وابن حبان (١٤/٤٨)، بنحوه.

حقــه، (والشقي من شقي في بطن أمه[1]»): أي قدَّر له الشقاوة في رحم أمه، فهو من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: بيان أن الأعمال أمارات وليست بموجبات.

وإلــيه أُشــير بقوله: «فالسعيد من وعظ بغيره»، فإن مصير الأمور في النهاية إلى ما جرى به القدر في البداية لكن لا يخرجه عن القابلية.

فتقدير السعادة له قبل أن يُولد يدخله في حيز ضرورة السعادة، وكذا تقدير الشقاوة لــه قبل أن يُولد لا يخرجه عن قابلية السعادة، كما دَلّ عليه قوله ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَــى الفِطْــرَةِ[2]»، وذلك لأن التقدير تابع للعلم التابع للمعلوم في الماهية، وهو صادرٌ باختياره فكذا التقدير مقيَّدٌ به، كما حققه العلاّمة ابن الكمال وغيره.

الثانــية: أنه حديثٌ مشهورٌ، وإليه أشار بالاستدلال به في الاعتقاد، فإنه روى القدر المشترك منه سبعة عشر صحابيًا: أمير المؤمنين عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وحذيفة بن أسيد، وأبو ذر، وأبو هريرة، والعُرْس بن عميرة، وعائشة، وغيرهم رضي الله عنهم، وروي عنهم بأكثر من نحو أربعين طريقًا كما سيأتي، وهو دالٌ على كتب الرزق والأجل مطلقًا: أي إثباته وتعيينه كما أراده الله سواء كان رزقه مباحًا أو لا، وأجله بقتلٍ أو لا، متعلقًا للذم والعقاب للكاسب بسوء الاختيار والإقدام أو لا، كما دلَّ الإطلاق.

الثالثة: أن الأجل ليس منه في صحيفة الملائكة غير ما في إرادة الله وعلمه، وعلى أنه واحد لا يجري فيه المحو والإثبات.

وإلــيه أشار بقوله: فيكتب ما يريد الله به، حيث دلَّ على كتابة ما تعلّقت به الإرادة على الاستمرار المدلول من الصيغة.

الــرابعة: أنّ رزق كل أحد معين له لا ينتفع به غيره، ولا يملكه لغيره إلا عند نفاذ انتفاعه به، وخروجه من رزقه كما في التبصرة، وإليه أشار بإضافة الرزق إليه، وأشار إلى دفع تمسكهم بظواهر النصوص بقوله في رواية المذكورين:

(ص): (وعليه) ما روى ثوبان ﷺ عنه ﷺ أنه قال: **لا يَزِيْدُ فِي العُمْرِ إلاَّ البرّ، ولا يَردُّ القَدَرَ إلاّ الدُّعَاءُ، وإِنَّ العَبْدَ لَيُحرم إلاّ الدُّعَاء، وإِنَّ العَبْدَ لَيُحرم الرزق**):

(١) هذا حديثٌ صحيح: رواه مسلم (٢٠٣٧/٤)، وابن ماجه (١٨/١)، وابن حبان (٥٢/١٤).

(٢) تقدم تخريجه.

(ش): (وعليه) يُخرَّج (ما روى) عبد الله بن عيسى عن عبد الله بن أبي الجعد، عن (ثوبان) ﷺ مولى رسول الله ﷺ، (عنه ﷺ أنه قال: **لا يَزِيْدُ فِي العُمْرِ**): أي يؤول ببركته وطيب عيشه، (إلاَّ البرُّ) فإنه يطيبه كأنه يزيد فيه، (ولا **يَردُّ القَدَرَ**): أي ما يخاف نزوله وتبدو طلائعه، وأماراته من المكاره والفتن، ويكون القضاء الإلهي جاريًا بأن يُصان عنه العبد الموفق للدعاء، فإذا أتى به حدْسٌ من حلول ذلك كما في الفتح المبين فيكون دعاؤه كالراد لما كان يظن حلوله ويتوقع نزوله، فكأنه لا يرده (**إلاَّ الدُّعَاءُ، وإنَّ العَبْدَ لَيُحرم**): أي يمنع (الرزق): أي بركته أو سعته أو الشكر عليه (**بالذنبِ يُصِيْبُه**[(١)]): أي بشؤم كسبه للذنب، يمنع بركة الرزق لا نفس الرزق المقدَّر؛ لما رواه الحاكم والبيهقي عن ابن مسعود، والطبراني، وأبو نعيم عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنهم عنه ﷺ أنه قال: «**إنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتْ حَتَّى تَسْتَكْمِل رِزْقَهَا**[(٢)]»، والحديث رواه بتمامه أحمد بن حنبل، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، والطبراني، والحاكم، وأبو يعلى، وابن منيع، والضياء المقدسي، والروياني عن ثوبان، ورواه الترمذي والحاكم عن سلمان الفارسي سوى الجملة الأخيرة.

وفيه إشاراتٌ: **الأولى**: أنه خبرٌ واحدٌ، والآحاد كالظواهر تُؤول بما ترجع إلى المحكمات ومشهورات الروايات، وإليه أشار بتفريغ التأويل، فلا يثبت بها نقص الرزق المقدَّر وعدم وصول كله، وتعدد الأجل وازدياده عن المقدّر بنحو صلة أو صدقة أو غير ذلك من وجوه البر، فالمراد بالزيادة والحرمان فيهما لازمهما مما ذكرنا من الخير والبركة والراحة وعدمها، كما يتجوز بإرادة اللازم في قولهم: ذكر الفتى عمره الثاني.

وكشف عنه قوله ﷺ: «**لَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا**[(٣)]»، ولكن زيادة العمر ذرية صالحة يرزقها العبد يدعو له بعد موته فيلحقه دعاؤه في قبره، فتلك الزيادة في العمر، رواه الحافظان: ابن النجار والطبراني عن أبي الدرداء عنه ﷺ.

الثانية: أن الرزق والأجل مخصصان من عموم قوله: ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾ [الرعد:٣٩]، وعليه جمهور المفسرين، وإليه أشار بالحكم بتأويل الحديث مع موافقته

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) رواه ابن ماجه (٢/٧٢٥)، والقضاعي في المسند (٢/١٨٥)، والبزار في المسند (٧/٣١٥).

(٣) رواه الطبراني في الكبير (٣/٣٤٣)، والديلمي في الفردوس (٣/٤٤٥)، وابن عدي في الكامل (٣/٢٨٥).

لعموم الآية، ولم يحمله على بيانه.

الثالثة: أن الأجل واحد، وما يدل على تعددٍ أو تغيرٍ مؤول، وإليه أشار أيضًا بتفريغ التأويل، فالأجل المقضي محمولٌ على الموت، والأجل المسمَّى عنده على البعث من القبور، كما عليه الجمهور لمحكم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّه كِتَاباً مُّؤَجَّلاً﴾ [آل عمران:١٤٥]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف:٣٤]: أي إذا قدِّر وتعلَّق التقدير به؛ لأن المجيء لازم له، وبعد المجيء لا يتصور التقدم، فلا يحتاج إلى صرف العطف إلى المجموع، كما في أمالي المحقق ابن الحاجب، وقوله تعالى: ﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح:٤] محمولٌ على تأخير العذاب إليه، كما عليه الجمهور. وبه يتوافق الآيات ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لاَ يُؤَخَّرُ﴾[نوح:٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلاَ يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ [فاطر:١١] محمولٌ على إرادة النقص عن الخير والبركة، كما في شرح المقاصد وغيره، أو مؤول بإرجاع الضمير إلى مطلق العمر لا الشخص المعمر بعينه، كما يُقال: لي درهم ونصفه: أي لا ينقص عمر شخص من أعمار أضرابه «إلا في كتاب»، كما في التبصرة والكفاية وغيرهما وعليه جمهور المفسرين. وتصحيح الإرجاع إلى الشخص المعمر بعينه مع وحدة الأجل كما ظنَّ بناءً على أنّه مقدَّر بالأنفاس المعدودة دون الأزمان المحدودة، واختلاف الأنفاس بالسرعة والبطء بحسب الصحة والراحة والمرض والآفة ليس بذاك؛ لأن التقدير تابع للعلم الشامل للزمانيات وأزمنتها، وإن كان متعاليًا عن التغير بتغير الأزمان، كما مرَّ عن التعديل والصحائف. فيشمل الأزمان المحدودة الواقعة فيها الأنفاس المعدودة؛ لأن التقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الإرادة التابعة للعلم، أو نتيجة الحكمة التابعة له كما في التعديل وغيره.

(ص): (**وقال في الوصية: والكسب، وجمع المال من الحلال حلال، وجمع المال من الحلال حلال**).(ش) (و) الثالث: ما (**قال في الوصية: والكسب**): أي تحري ما فيه اجتلاب نفعٍ وتحصيل حظ كما في المفردات، (**وجمع المال من الحلال حلال**): أي مأذون فيه شرعًا، مُستعار من حَلِّ العقدة كما في المفردات، وفيه إشارة إلى الرد على المتقشفة المانعين عن الكسب، كما في بحر الكلام، (**وجمع المال من الحرام حرام**): أي ممنوع عنه شرعًا[1].

---

(١) انظر: اللمع (ص٦٩، ٩١)، والتوحيد (ص٢٢١، ٢٥٦)، والتمهيد (ص٣٠٣، ٣٢١)، وشرح =

وفيه إشاراتٌ: **الأولى**: أن مطلق الكسب يشمل الجمع من الحلال، وهو يجب عند الحاجة؛ لقوله ﷺ: «**كَسْبُ الحَلاَلِ فَرِيْضَةٌ بَعْد الفَرِيْضَة**[1]»، رواه الطبراني، والبيهقي عن ابن مسعود ﷺ عنه عليه السلام، ويُستحب عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، ويُباح عند قصد التكثير من غير ارتكابٍ منهيّ عنه، كما دلّ الإطلاق.

الثانية: أنه يشمل الجمع من الحرام وغير الملك، وهو عند ارتكاب المنهيّ عنه كالغصب، والسرقة، والربا، وإليه أشار بإطلاق الحرام.

الثالثة: أن رفع الجواز عنه والذم والعقاب إنما هو باعتبار الكسب وسوء الاختيار، وإليه أشار بالجمع، فلا يلزم ألا يكون رزقًا، والله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق إلاّ أنه جعل أسباب الأرزاق بأيدي العباد، وأمرهم أن يطلبوها من وجوهِ حلها بالأسباب التي جوَّز مباشرتها والجمع بها، وإليه أشار بالكسب، فإذا أقدم العبد بهواه وطلب الرزق من غير وجهه والجمع من غير حله أوصل الله إليه من ذلك الوجه بناءً على اختياره، ويتحقق ما وعده الله تعالى من إيصال الرزق، ولكن يستحق عقابه على سوء اختياره، ومخالفة أمره كما في الكفاية والتسديد.

فصل

ولما بيَّن أن من خصوصيات التكوين ما يعم العالمين، شرع في بعضٍ منها خاص بالعاملين، وذكر منها ما يتوقف عليه العمل.

(ص): (**قال في الوصية: والاستطاعة مع الفعل وقال في الفقه الأبسط: والاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية**).

=

الأصول الخمسة (ص٣٢٣، ٣٩٠)، والمحيط بالتكليف (ص١٣٤، ١٣٧)،والإرشاد(ص١٨٧، ٢١٤)، والعقيدة النظامية (ص٤٣، ٦١)، وتبصرة الأدلة (٢/٦٤٥، ٧٢٦)، وبحر الكلام (ص ٣٧، ٤١)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص١٩٤، ٢٠٠)، وغاية المرام (ص٢٠٣)، وطوالع الأنظار (ص١٨٩، ١٩٨)، وشرح المواقف (ص٥٨، ١٤٥)، وشرح المقاصد (٢/٩٢)، ومختصر شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٦٩، ٢٧٠)، والأساس لعقائد الأكياس (١٠٣)، ورسالة التوحيد (ص٨٩).

(١) رواه البيهقي في الكبرى (٦/١٢٨)، والديلمي في الفردوس (٢/٤٤١)، وأبو نعيم في الحلية (٧/ ١٢٦).

(**قال في الوصية: والاستطاعة مع الفعل**) وهي: جملة ما يتمكّن به العبد من الفعل إذا انضم إليها اختياره «الصالحة» للضدين على البدل، كما في التعديل وغيره.

فهي عبارة عن أمورٍ بعضها: عدميٌّ، وهو سلامة الأسباب والآلات الظاهرة، كسلامة اللسان عن الخرس، واليد عن الشلل، والبدن عن المرض؛ لعدم تصور صدور الأفعال بتلك العلل، كما في التسديد وغيره، وبعضها: وجوديٌّ، وهو تيسير الأسباب الخفية، من خلق الشعور والقدرة، وسائر ما يتوقف عليه الاختيار، فإن الفعل الاختياري مسبوقٌ بخمسة أمور: العلم، والإرادة، والقدرة، والقصد المصمم، والإيجاد، كما في الصحائف، وبعضها وجودي وعرضي، وهو اختيار الفاعل وإرادته من تلك الخمسة، كما أشار إلى جميع تلك الأمور قوله تعالى: ﴿**مَن كَانَ يُرِيدُ العَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُوماً مَّدْحُوراً * وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُوراً * كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾ [الإسراء:١٨، ١٩، ٢٠]، حيث دلَّ بطريق الاحتباك وترتيب خلق أمور العاجلة والآجلة على إرادة العبد وسعيه إليهما، وكونهما بالإمداد بسلامة الأسباب والآلات، وتيسير الأسباب الخفيات من عطائه تعالى كما هو الظاهر من إطلاق الإمداد أو شموله، على أن حصول مطالب الدنيا والآخرة عند إرادة العبد يخلقه تعالى فيمن أراد بحسب جري عادته، وعلى أن الحصول موقوف على مشيئته تعالى، فلذا قد يتخلف المراد عن إرادة العبد، وعلى أن المذمومية واستحقاق الجحيم لسوء إرادة العبد وصرفها إلى المعصية والمشكورية، واستحقاق النعيم المقيم لحسن إرادة العبد وصرفها الطاعة، فلله الحُجَّة البالغة كما في تفسير العلاّمة ابن الكمال، فلا يتجه ما ظنَّ أن المرجع بالقدرة في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقولٌ، وإن كان إلى أمرٍ آخرٍ ففيه النزاع، وتلك الجملة هي المرادة بما في التبصرة وغيرها من أن الاستطاعة الحقيقية عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية، فإنه تسمية للمركب بأخص أجزائه.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنها مقارنة للفعل بمعنى أن المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره: أي ترجيحه الطرف المعين من الطرفين المتمكن فيهما مقارن للهيئة الحاصلة بالمصدر لكونه علّة لها، وامتناع تخلف المعلول عن علّته التامة، كما صرَّح به في التبصرة والتعديل والتلويح وغيرها لا شرط لها كما ظنَّ ونسب إلى بعض أصحابنا، فإن ما قالوه

إنما هو في الاستطاعة المجازية المشروط بها التكليف.

الثانية: أن في ذكرها على وجه الثبوت دون البرهنة على إنيتها إشارة إلى أن طريق معرفتها الوجدان، واختاره الأشاعرة، فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفة يتمكن بها من الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة البطش، مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، بخلاف حركة المرتعش، فلا يتجه ما ظنَّ أن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم، ومعه ممتنع لامتناع العدم حال الوجود، وأيضًا حصول الحركة حال ما خلقها الله ضروريٌّ وقبلها محال، فأين الاختيار؟ وأيضًا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال، وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح، فلا تثبت المكنة، فإن جميع ما ذُكر لا ينافي تساوي الطرفين، بالنظر إلى نفس القدرة، كما في شرح المقاصد.

الثالثة: أن الوجدان يدل على كونها صفة زائدة على المزاج الذي هو وآثاره من الكيفيات المحسوسة، وهو على سلامة البنية، كما ذهب إليه بشر بن المعتمر.

الرابعة: أنه يدل على أنها ليست من قبيل الأجرام، كما ذهب إليه ضرار وهشام من المعتزلة حيث قالا: القدرة بعض القادر: أي القدرة على البطش هي اليد السليمة، والقدرة على المشي هي الرجل السليمة، وعلى أنها ليست بعض المقدور كما ذهب إليه بعضهم، كما في المواقف وغيره.

وأشار إلى صلاحية الاستطاعة الحقيقية للضدين على البدل.

(ص): (**وقال في الفقه الأبسط: والاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة**).

(ش): (**وقال في**) بعض نسخ (**الفقه الأبسط: والاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية**) المنهي عنها، (**هي بعينها**) لا بمثلها، ولا بمعنى الاستطاعة السابقة كما صرَّح به في التعديل وغيره، (**تصلح لأن يعمل بها الطاعة**) المأمور بها بدل تلك المعصية، فأشار إلى أنها قدرة صالحة لهما، وإن كانت مقارنة للفعل كمكنة الترك، ورواه عن الإمام في المقالات الماتريدية والتبصرة والكفاية والتعديل والاعتماد، واختاره الإمام القلانسي، وابن سريج البغدادي، كما في التبصرتين البغدادية والنسفية، واختاره كثيرٌ من الأشاعرة، كما في شرح المواقف خلافًا للأشعري وجمهور أصحابه، ووافقهم بعض الماتريدية والنجارية، وتمسَّكوا فيه بوجوه:

الأول: أنها لو تعلَّقت بالضدين لزم اجتماعهما؛ لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلّقة بهما.

الثاني: أنَّ ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر كما في شرح المواقف.

الثالث: أنها لو صلحت لهما لزم قدرة العصمة في الكافر، والخذلان في المؤمن، أو كل منهما في وقتٍ واحد، واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك إجماعًا، كما في التبصرة والتسديد، وسيأتي جواب الكل.

وأشار إلى الردِّ على المعتزلة والكرَّامية بنفي سبق الاستطاعة الحقيقية على الفعل.

(ص): (وقال في الوصية: وهي لا توجد قبل الفعل ولا بعده لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنيًا عن الله تعالى وقت الحاجة، وهذا خلاف حكم النص؛ لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ﴾ عن العالمين، وغناه لازم ذاته الواجب الوجود ﴿وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد:٣٨]، والله خالق الخلق ولم يكن لهم طاقة؛ لأنهم ضعفاء عاجزون، والله خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة، ثم أقدرهم، ولو كان بعد الفعل لكان من المحال؛ لأنه حصول بلا استطاعةٍ وطاقة).

(ش): (**وقال في الوصية: وهي لا توجد قبل الفعل**)، كما قاله أكثر المعتزلة وتبعهم الكرَّامية، (**ولا بعده**) بأن ينفك عنه ولا يقارنه، فهو تأكيدٌ لبيان مقارنتها للفعل بنفي أضدادها ردًّا على المخلفين في المقام، وهم تمسَّكوا بأن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم محالات:

الأول: جمع المتنافيين؛ لأن القدرة وكونها مع الفعل متنافيان؛ إذ القدرة يلزمها كونها محتاجًا إليها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى عنه؛ لأن حال وجود الفعل صار الفعل موجودًا، فلا حاجة إليها لأن يدخل من العدم إلى الوجود، وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم، فالقدرة لا تكون مع الفعل كما في شرح التجريد.

الثاني: قدم جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله القديمة كما قلتم؛ لأن المقارن للأزلي أزلي بالضرورة.

الثالث: بطلان التكليف؛ لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل، فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدورٍ كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يُطاق، وهو غير جائزٍ في الكل بالاتفاق.

الرابع: لزوم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل؛ لأن هذا معنى تعلق القدرة، كما في شرح المقاصد وغيره، وأشار الإمام إلى إثبات المرام من مقارنة الاستطاعة الحقيقية للفعل، وصلاحيتها للضدين، مع الإشارة إلى جواب متمسكات المخالفين فيها بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله في الوصية: (**لأنه**): أي ما يُستطاع به (**لو كان قبل الفعل**)، ومن جملته عرض لا يبقى زمانين، كما مرَّ، فلو لم يحتج إلى وجود قدرة مقارنة للفعل (**لكان العبد**) في فعله (**مستغنيًا عن**) فضل (**الله تعالى**)، وإعطائه القدرة (**وقت الحاجة**) إلى القدرة ضرورة احتياج المعلول إلى العلّة، وعدم بقاء الجملة المتمكن بها السابقة من حيث هي جملة، (**وهذا**): أي استغناء العبد عن فضله تعالى (**خلاف حكم النص**؛ **لقوله تعالى**: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ﴾) عن العالمين، وغناه لازم ذاته الواجب الوجود ﴿وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد:٣٨] إلى فضله، والاحتياج إليه تعالى لازمٌ لكم لا يفارقكم، ضرورة لزوم الإمكان للمكن، (والله خالق الخلق و) الحال أنه (**لم يكن لهم طاقة**) على الفعل مطلقًا؛ (**لأنهم ضعفاء**) بمقتضى الإمكان، (**عاجزون**) حينئذ عن طاعة أو عصيان، ثم تفضّل عليهم بالأقدار والتمكين من العلم والاختيار، فأشار إلى الجواب بالقلب، بأن الاستطاعة لو كانت قبل الفعل لزم وجود المقدور بدون القدرة، واستغناء المعلول عن العلّة؛ إذ لا يحصل الفعل بالقدرة السابقة الزائلة، بل لا بدَّ من القدرة الحاصلة للعباد مقارنة للفعل، وكون الشيء معلولاً ومستغنيًا عن العلة متنافيان، وإليه أشار بقوله: «لكان العبد مستغنيًا عن الله وقت الحاجة»، وإلى منع لزوم قدم الممكنات، مستندًا بأن قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة العباد؛ لأنها أزلية دائمة، وليست من قبيل الأعراض.

وإليه أشار بقوله: (**والله خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة، ثم أقدرهم**)، فقدرتهم ليست كقدرته، فلا يلزم قدم الممكنات؛ لأنه إنما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين؛ ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله، كون الأولى كذلك، وكونها قديمة ثابتة لا ينافي كون تعلقها الذي يترتب عليه الوجود في الوقت المراد مقارنًا، فلا يلزم من كون تعلقها مع الفعل قِدَم الحوادث كما زعموا، بخلاف قدرة العبد فإنها عرض لا يبقى زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يقارن تعلقها كما ظنَّ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله فيها: (**ولو كان**) ما يُستطاع به (**بعد الفعل**) يعني لم يقارنه، ولم يكن صالحًا لهما (**لكان**) حصول مطلق الفعل (**من المحال**): أي مما جمع فيه بين المتناقضين كما في المفردات؛ (**لأنه حصول بلا استطاعة وطاقة**) على الفعل مطلقًا، وحصول المعلول بدون العلّة محالٌ بالضرورة، فأشار إلى الجواب بالقلب بأن الاستطاعة يستحيل تعلقها بالفعل الحاصل بدونها، فلو لم تكن مقارنة للفعل بَطُلَ التكليف به مطلقًا؛ لكونه تكليفًا بما لا يُطاق، وكان الحصول من المحال؛ لأن السابقة كاللاحقة في الانعدام

وقت الحاجة؛ لكونها عرضًا لا يبقى، وإليه أشار بالتعرض لعدم الطاقة لولا المقارنة، وإلى منع لزوم إيجاد الموجود، مستندًا بأن المحال إيجاد الموجود بوجودٍ حاصل بغير هذا الإيجاد، وأما بهذا الإيجاد فلا، وإليه أشار بالتعرض للاستحالة لو كان بعد إيجاد الفعل.

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أن المذهب وهو إثبات أمر بين أمرين مبنيٌّ على أن الاستطاعة مع الفعل، وأنها تصلح للضدين ولا توجبه كما في التعديل، وإليه أشار ببيانهما قبل ذلك.

قال في شرح التعديل: قد توهَّم بعض الناس أن كل من يقول بأن القدرة مع الفعل فهو قائلٌ بأن القدرة لا تصلح للضدين، وكل من يقول بأن القدرة سابقة فهو قائلٌ بأنها تصلح للضدين، لكن هذا غلطٌ بل المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنها مقارنة، ومع ذلك تصلح للضدين.

الثانية: أن القدرة الحقيقية: أي جملة ما يتمكّن به الفاعل من الفعل مع اختياره، وإن كانت مقارنة للفعل والهيئة الحاصلة، فإنها تصلح للضدين على البدل، بمعنى أنه لا يجب معها صدور الفعل، بل يتمكّن الفاعل المختار من الترك أيضًا، وإليه أشار بصلاحية استطاعة المعصية بعينها للطاعة، فإن من تلك الجملة التي يتوقف عليها الفعل الأمر العدمي أو الحال، كالإيقاع وتعلق الإرادة، وصدوره عن العلة التامة بالأولوية دون الوجوب، كما في التعديل والمقدمة.

الثالثة: من التوضيح على أن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه، أن القادر المختار هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلاً عن اختيار الفعل، وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة، وهذا المعنى متحقق بعد كون الفعل واجبًا عن العلة، فلا إيجاب كما مرَّ، ولذا قال في شرح التعديل: إن المجموع المركب مما يتمكّن به الفاعل من الفعل مع اختيار الفاعل: أي بترجيح الطرف المعين علة للهيئة الحاصلة بالمصدر فيما يتمكن به الفاعل هو القدرة الحقيقية، وهي مقارنة للفعل إذا وجد الفعل، لكن تصلح للضدين: أي لا يجب معها الفعل، فإن المختار يفعل بلا وجوبٍ فتخلف الفعل معها ممكن.

الرابعة: أن الاستطاعة المقارنة للفعل لو لم تكن صالحة للضدين على البدل لكان التكليف والعقاب بلا طاقة حقيقية، ولزم الجبر وإن وجد مناطها بمعنى سلامة الأسباب، وإليه أشار باستلزام كونه حصولاً بلا استطاعةٍ وطاقة، ففي التعديل أن لزوم تكليف غير القادر، فالأشعري يلتزمه ويقول: إن الله يعاقبُ على الترك مع عدم القدرة، ولا يصح هذا منه.

وأما نحن فلا نلتزمه بل نقول: لما لم يمكن جعل الحقيقة لخفائها مناطًا للتكليف؛ إذ لا شعور بها إلا عند الفعل فجعلت مظنته وهي السابقة الظاهرة مناطًا على وجهٍ يفيده؛ إذ يمكنه السعي إلى الإتيان بالمأمور به، ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة، وذلك لأن الحقيقية تصلح للضدين، كما هو المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى خلافًا للأشعري؛ إذ لا يجب بها الفعل بدون الاختيار: أي ترجيح الطرف المعين، فإذا تعلّق التكليف بالسابقة فإن خلق الله الحقيقية فما وقَّع العبد الفعل يُثاب، وإن لم يوقع يستحق العقاب، وإن لم يخلقها لا يصدر الفعل.

فالعبد إن لم يقصد أصلاً يستحق العقاب أيضًا لاختياره الترك، وإن قصد لكن لم يصدر لعدم الحقيقية فالمرجو ألا يُعاقب، فعلم أن استحقاق العقاب إنما هو على تقدير أن يخلق الله القدرة الحقيقية، ومع ذلك لم يوقع العبد الفعل، ولم يقصد الفعل أصلاً، فلا يلزم العقاب على الترك مع عدم القدرة، فإن قيل: هو لازم في الإيمان بدون الحقيقة فإنها غير زائدةٍ على ما هو مناط التكليف فيه؛ لأنها لولم تُخلق فقصد العبد يُرجى ألا يُعاقب، قلنا: لا نسلم، أما من علم التحدي والمعجزة فالحقيقة على تصديق النبي فيما أتى به ثابتة، وأما الشَّاهق ونحوه فــلا يُعاقب لا على ترك تصديق ما يدل عليه صريح العقل، كوجود الصانع، فإذا قصد التصديق حصل الإيمان بخلاف أفعال الجوارح؛ إذ لا يلزم من قصدها وجودها.

وقد اتضح بتحقيق: المرام من إشارات الإمام اندفاع وجوه من الإشكال في المقام:

أحدها: لزوم اجتماع المقدورين؛ لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما.

الــثاني: لــزوم قدرة العصمة في الكافر، والخذلان في المؤمن، وكل منهما في وقتٍ واحدٍ.

الثالث: لزوم اتحاد القدرة مع مغايرة ما نجده عند صدور أحد المقدورين لما نجده عند صدور الآخر.

الرابع: لزوم تسليم كونها قبل الفعل في القول بصلاحيتها للضدين على البدل.

الخــامس: لــزوم تعلقهــا بالضدين بل المقدورين مع امتناعه ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذاك، كما في شرح المواقف والمقاصد وغيرها.

فصل

ولما استلزم توقف الفعل على الاستطاعة عدم التكليف به بلا استطاعةٍ على المذهب المنــصور بــين عــدم جواز التكليف بما لا يُطاق، فيما رواه الإمام عبد الله الحارثي في

الكـــشف، والإمـــام أبـــو الحسن ظهير الدين المرغيناني، والإمام أبو عبد الله الصيمري، والإمام حافظ الدين الكردري في كتب المناقب أنه:

(ص) (قال في رواية يوسف بن خالد السمتي: والله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا أراد مـــنهم ما لا يعلمون، ولا يعاقبهم بما لم يكن لهم أن يعلموا، ولا يسألهم عمَّا لم يعلموا ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما نحن فيه).

(ش) (**قـــال في روايـــة يوســـف بن خالد السمتي: والله لا يكلف العباد**) تكليف إيجاب، كما هو المتبادر من الإطلاق (**ما لا يطيقون**) من الأفعال كجمع النقيضين؛ لأنه لا يليق بحكمته وفضله، (**ولا أراد منهم ما لا يعلمون**)، بل جعلهم عقلاء قادرين على الاســـتدلال والعلم، ثم كلّفهم وأظهر تعلق الخطاب لهم بإرسال الرسل، والأمر بما نصب عليه الدليل من المعتقدات والأعمال، فقد دلّهم عليها، ومكّنهم من العلم بها، كما قال الله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ [فاطر:٣٧]، فأشار إلى أنـــه يحيل العقل منه سبحانه وتعالى أن يكلف العباد بتحصيل ما لا طاقة لهم عليه، بمعنى استحقاقهم العقاب على تركه؛ لأنه قبيحٌ: أي خالٍ عن العاقبة الحميدة، والله تعالى شأنه حكيم لا يفعل إلا ما له عاقبة حميدة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنـــه مـــن باب التنـــزيهات، كاستحالة صدور ما هو نقصٌ منه تعالى، كما صرَّح به في التبصرة والتعديل والتسديد والاعتماد والتوضيح، وإليه أشار بنفي تكليف ما لا يُطـــاق ونفـــي إرادته، وليس عدم جواز التكليف به بمعنى لزوم تركه عليه تعالى وهو أصلح للعباد، فيئول إلى وجوب الأصلح عليه تعالى شأنه كما ظنَّ فاعترض به.

الثانـــية: الأخذ من قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦]، فإنه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر، وهو محالٌ، فالملزوم مثله كما في التلويح.

الثالثة: أن التكليف والأمر لا يستلزم الإرادة، وإنما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحـــصرًا في إيقـــاع المأمـــور به وهو ممنوعٌ، وإليه أشار بعطف نفي الإرادة على نفي التكليف بما لا يُطاق ولم يقتصر عليه.

واخـــتاره مـــن الأشـــاعرة الأستاذ أبو إسحاق كما في التبصرة وغيرها، وأبو حامد الأســـفرايني كما في شرح السُّبكي لعقيدة أبي منصور خلافًا للأشعري وجمهور أصحابه، فـــإن الأشعري صرَّح في كتابه المسمَّى بـــ «النوادر» أن تكليف ما لا يُطاق جائزٌ، وأن الله تعـــالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفهًا ولا مستحيلاً، كما في التبصرة

النسفية في فصل صلاحية القدرة للضدين.

وصرَّح به إمام الحرمين في الإرشاد حيث قال: فإن قيل: ما جوّزتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعًا؟ قلنا: عند شيخنا ذلك واقعٌ شرعًا، فإنّ الرب تعالى أمر أبا لهب بأن يُصدِّق محمدًا، ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، وقد أُخبر عنه بأنه لا يؤمن، فقد أمـــره أن يصدقه بأنه لا يصدِّقه، وذلك جمع بين النقيضين، وهكذا ذكر الإمام الرازي في «**المطالب العالية**».

وتحرير محل النـــزاع أن ما لا يُطاق عندهم إما أن يكون ممتنعًا لذاته، كإعدام القديم، وقلب الحقائق، وجمع الضدين، وإما أن يكون ممتنعًا لغيره بأن يكون ممكنًا لنفسه، لكن لا يجـــوز وقوعه عن المكلّف لانتفاء شرطه، كخلق الجسم، والصعود إلى السماء، أو لا يجـــوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله أنه لا يقع أو إخباره بذلك، ولا نزاع في وقـــوع التكليف بالقسم الأخير؛ لتكليف العصاة والكفّار، لكنه ليس تكليفًا بما لا يُطاق عندنا؛ لأن العبد قادرٌ على القصد وصرف الاختيار إليه، والإخبار بالشيء تابع للعلم به، التابع للمعلوم في الماهية، كما سيأتي الإشارة إليه.

وأمـــا القسمان الأولان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به، والآيات ناطقة به، ويجوز التكليف به عند بعضهم، وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول، وبعـــضهم بوقوع التكليف بما يرجع إلى القسم الأول، كما مرَّ من «**الإرشاد والمطالب العالية**»، وذكره الآمدي وغيره، فلا إجماع على عدم التكليف به كما قيل، ولا ينحصر الجواز عندهم على الثاني، بل صرَّح البيضاوي في «**مرصاد الأفهام**» بأنه إنما النـــزاع في الممتنع لذاته، وليس منسوبًا إلى الأشعري؛ لقوله بعدم تأثير قدرة العبد، وكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبله كما قيل؛ لاستلزامه كون جميع التكاليف تكليفًا بما لا يُطاق، ولم يَقُل به أحدٌ، بل لثبوت تصريحه بذلك في كتاب «**النوادر**»، والقول بأن تجويز التكليف به فرع تصوره، وأن مِنْ أصحابنا مَنْ قال به ينافي القول بأن كثيرًا من أدلتهم نصب لها في غير محل النـــزاع، وقد استدلوا عليه بوجوه:

الأول: أنـــه لو لم يجز تكليف العباد ما لا يطيقونه لما جاز منهم سؤال دفعه، وقد جـــوَّزه الله في قولـــه: ﴿**وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ**﴾ [البقرة:٢٨٦]، كما في قواعد الغزالي، وإنما يُستعاذ عما وقع في الجملة.

الثاني: ما مرَّ من «**الإرشاد**» وغيره من تكليف من أخبر أنه لا يؤمن، وأمره أن يؤمن بأنه لا يؤمن كأبي لهب.

الثالث: أن الأمر بتحصيل الإيمان مع العلم بعدمه أمرٌ بجمع الوجود والعدم؛ لاستحالة وجود الإيمان مع العلم بعدمه ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة، وذلك بعدم الإيمان كما في المطالب العالية، وأشار الإمام إلى إثبات المرام، والجواب عما تمسَّك به المخالفون في المقام بقوله فيها: (و) الله **(لا يعاقبهم)**، ولا يليق بحكمته أن يعاقبهم **(بما لم يكن لهم أن يعلموا)**، ولم يتمكنوا من العلم به، **(ولا يسألهم عمَّا لم يعلموا)** مما لم يُنصب دليله، **(ولا رضي لهم بالخوض)** والدخول في التفكر **(فيما ليس لهم به علم)** ولا تَمكُّنٌ منه، فضلاً عن التكليف به، **(والله يعلم)** في الأزل **(بما نحن فيه)** من الاختيار في إيقاع الفعل وتركه، فيتحقق الخلق بحسبه لجري عادته تعالى على ذلك، كما بيَّنه.

(ص) **(وقال في الفقه الأكبر: يعلم من يكفر في حال كفره كافرًا، وإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنًا في حال إيمانه وأحبه ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم)**.

(ش) **(وقال في الفقه الأكبر: يعلم من يكفر)** بصرف قدرته واختياره إليه مع كونه مأمورًا بالإيمان، وصَرْف قدرته فيه **(في حال كفره كافرًا)**؛ لعلمه بجميع الأشياء على ما هي عليه، **(وإذا آمن بعد ذلك)** بصرف اختياره إلى الإيمان المأمور به **(علمه مؤمنًا في حال إيمانه وأحبه)** في ذلك، فأشار إلى أن التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله، بمعنى ترتب العقاب على تركه، فإن العقاب لا يليق في الحكمة إلا على ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه، فلا يُكلف العباد ما لا يطيقونه، ولا يطلب دفعه على الحقيقة، وسؤال دفعه بمعنى طلب الإعفاء عما يشق أو عن العقوبة.

وإليه أشار بقوله: **(ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم)**، وإلى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما لا يمكن ولا يعلم إيقاعه، كجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالإيمان؛ لأنه قبل الإخبار بعدم إيمانه مكلفٌ بالإيمان الإجمالي، فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً، وكذا بعد الإخبار بعدم إيمانه؛ إذ غاية ما نزل في حقه: ﴿سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد:٣]، وهو لا ينفي إيمانه؛ لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لفسقه، ولو سلم فهو كإخباره نوحًا بقوله: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾ [هود:٣٦]، وحينما علم ذلك وحقّت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة، كما في «مرصاد الأفهام» للبيضاوي، واختاره المحقق عضد الدين في شرح المختصر، وإلى أن علم الله بعدم الإيمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره إليه، ويتعلق الأمر به بمعنى صرف القدرة والاختيار إليه؛ لإمكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد

إليه، كما في التوضيح، فلا يستلزم بتحصيله مع العلم بعدم الأمر بجمع الوجود والعدم.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنـــه تعـــالى يعلم الأشياء كما هي، فيعلم أن زيدًا يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته.

وإليه أشار بقوله: (**يعلم من يكفر في حال كفره كافرًا**)، وكذا في الإخبار؛ لأنه تابعٌ للعلم التابع للمعلوم في الماهية، بمعنى أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم في الماهية، كما حققه الشريف العلاّمة في حواشي «**شرح التجريد**»، فيعلم أن الفعـــل الفـــلاني يقع بقدرتي وإرادتي وخلقي، والفعل الفلاني بكسب العبد وإرادتي، فينبغي أن يكون وقوع ذلك كذلك؛ لامتناع الجهل على الله تعالى، وحينئذٍ لا يلزم عدم قدرتـــه تعالى ولا عدم قدرة العبد، كما في «**المعارف شرح الصحائف**» لا في الوجود، بمعـــنى أنـــه لا يتعلق به إلا بعد وقوعه، فلا يرد الاعتراض بأنه تعالى عالمٌ في الأزل بكل شيءٍ أنه يكون أو لا يكون، وحينئذٍ يلزم الوجوب أو الامتناع، ويظهر اندفاع ما ظنَّ أن جمـــيع العقلاء لو اجتمعوا لم يقدروا أن يوردوا على هذا حرفًا إلا بالتزام مذهب هشام، وهو أنه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

الثانية: أن علم الله تعالى بفعل العبد لا يستلزم الاضطرار ولا سلبه الاختيار، فإنه تعالى يعلم الأشياء على ما هي واقعة عليه من الصدور بالاختيار، وكذا في تغيره.

وإلـــيه أشار بقوله: وإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنًا، فإذا علم أنه يفعل باختياره فهذا المعـــنى إن أوجب الجبر فيما فعل واستحالة الطرف الآخر ينقلب علمه جهلاً، سيما إذا تغـــير اختياره ووقع الطرف الآخر، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، كما صرَّح به في التعديل وغيره.

الثالـــثة: أن الفعـــل في نفسه ممكنٌ، والوجوب بتعلق العلم والخبر به لا يخرجه عن إمكانه في نفسه، فكذا لا يخرجه عن مقدوريته للعبد، علم الله تعالى أنه يفعله، وإن كان لا خروج عن معلوم الله؛ لما أن معلومه أنه يفعل باختياره كما في الاعتماد.

وإليه أشار بقوله: «علمه مؤمنًا في حال إيمانه وأحبه على إيمانه»، فإن محبة الله لعبده بمعـــنى اســـتحماده، كما في «كشف الكشاف» وغيره، وليس الفعل الاضطراري مناط المـــدح والذم بالاتفاق، وليس الداعي علة تامة له، بل مع الإرادة والاختيار الزائدين عليه كما في المواقف، والاختيار بمعنى صرف القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوقٍ كما سيأتي بيانه.

فصل

لما فرغ من بيان ما يتوقف عليه العمل شرع في بيان كونه بخلق الله وتكوينه.

(ص) **(وقـال في الوصـية: والعبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوقٌ، فلمَّا كان الفاعل مخلوقًا فأفعاله أولى أن تكون مخلوقةً).**

(ش) **(وقـال في الوصـية: والعبد)**: أي المملوك لله من المَلَك والإنس والجن **(مع أعمالـه)**: أي أفعاله المكتسبة المختارة، فإن العمل هو الفعل الصادر عن قصدٍ كما في المفردات، وقد يُعمم لما كان من أعمال الجوارح والقلوب كالمعرفة والتصديق، كما دلَّ الإطـلاق، وبيَّنه بقوله: **(وإقراره ومعرفته)**، فالعبد مع جميع ما صدر منه، ومنه الإيمان **(مخلوق)** موجد بعد العدم بإيجاد الله تعالى، فوجود الفعل بخلق الله تعالى وكسب العبد، كما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم.

وإليه أشار بقوله: «مخلوق» وإضافة الأعمال إلى العبد، وخالف فيه المعتزلة والمجبرة.

أمـا المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء البصري، فإنهم خالفوا الإجماع وقالوا: العباد موجودون لأفعالهم الاختيارية.

وقـال الجبائية منهم: خالقون لها فرد عليهم في ذلك، وأشار إلى تنويره بقوله: **(فلمَّا كـان الفاعل مخلوقًا فأفعاله)** الصادرة عنه بصرف قدرته المخلوقة فيه، كما دلَّ الإضافة لكونها ممكنة في نفسها صادرة من المخلوق، **(أولى أن تكون مخلوقة)** مقدورة لله تعالى؛ لـشمول قدرتـه تعالى للممكنات بأسرها، ولا شيء من مقدور الله واقعًا بقدرة العبد، موجودًا بإيجاده للتمانع، كما مرَّ.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن فعل الفاعل المختار مسبوقٌ بالقصد والاختيار غالبًا.

وإليه أشار بقوله: **(والعبد مع أعماله)**.

الثانـية: أن الكاسب يُوصف بالفاعل على الحقيقة، وإليه أشار بصيغة الفاعل، فهو يُطلق بمعنى من صدر عنه الفعل كسبًا، كما قد يُطلق على من صدر منه إيجادًا.

الثالثة: أن الإيمان بمعنى الحاصل بالمصدر مخلوق، كما في التعديل والاعتماد.

وإلـيه أشـار بقـوله: **(وإقراره ومعرفته مخلوق)**، واختاره مشايخ سمرقند، كما في المسايرة، خلافًا للبخاريين فإنهم قالوا: إنه بمعنى الهداية غير مخلوقٍ، وبمعنى الإقرار والأخذ في الأسـباب، وهو الاهتداء مخلوق، وحملوا عليه قول الإمام مع أعماله وإقراره ومعرفته

مخلوق، كما في «التسديد» وغيره.

وأُجيب: بأن الهداية شرط حصوله لا ركنه كسائر الطاعات والكلام فيه فهو من اشتباه شرط الشيء بركنه.

وفي شرح الوصية للشيخ الإمام أكمل الدين البابرتي: لا يجوز أن يكون الإيمان اسمًا للهداية والتوفيق، وإن كان لا يوجد إلا بهما، كما زعم من قال إنه غير مخلوقٍ؛ لأنه مأمورٌ به، والأمر إنما يكون بما هو داخلٌ تحت قدرته، وما كان كذلك كان مخلوقًا.

وفي شرح المشكاة للهيتمي: اختلف هل الإيمان مخلوق أو لا ؟

فقال بالأول الحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعيد، وجماعة.

وبالثاني أحمد بن حنبل، وجماعة، والخلاف لفظي.

وما في شرح «المسايرة» نقلاً عن الأشعري: أن إطلاق الإيمان يشمل ما قام به تعالى من مدلول اسمه المؤمن، وهو غير مخلوقٍ فخارج عن محل الخلاف، وما في بعض الفتاوي من إكفار القائل بخلقه.

ففي شرح «المقاصد»: أن الصواب أن يُمحى ذلك عن الكتاب.

وأما المجبرة ورئيسهم «جهم بن صفوان الترمذي»: فإنهم خالفوه أيضًا، وقالوا: لا فعل للعبد أصلاً ولا اختيار، ولا قدرة له على فعله، وأفعاله اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة، وإضافتها إلى الخلق مجاز على حسب ما يُضاف إلى محله لا محصِّله، وأشار إلى الرد عليهم متضمنًا للرد على من نفى تأثير قدرة العبد واختياره أصلاً.

(ص) **(وقال في الفقه الأكبر: ولم يُجبِر أحدًا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقه مؤمنًا ولا كافرًا، ولكن خلقهم أشخاصًا، والإيمان والكفر فعل العباد، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله خالقها).**

(ش) (**وقال في الفقه الأكبر: ولم يُجبِر أحدًا من خلقه على الكفر**) بخلقه فيه وإلجائه إليه، (**ولا على الإيمان**) بخلقه فيه وإلجائه إليه، (**ولا خلقه**): أي أحدًا حال كونه (**مؤمنًا**) بخلق الإيمان فيه ابتداءً من غير مدخل لاختياره وكسبه، (**ولا كافرًا**) بخلق الكفر فيه ابتداءً من غير مدخلٍ لاختياره الصالح له ولضده، وأشار إلى تنويره بقوله: (**ولكن خلقهم**): أي أوجدهم حال كونهم (**أشخاصًا**): أي متشخصين بما يعيِّنهم من الذاتيات ولوازم التعينات، وليس الإيمان والكفر بالاتفاق من تلك المشخصات المتوقف عليها تمايز الموجودات، فلم يخلقهم حال كونهم مؤمنين ولا كافرين من غير مدخل للاختيارات، (**والإيمان والكفر فعل العباد**): أي كسبهم بصرف استطاعتهم، وليس

من الأمور الضرورية منهم للفرق الضروري بين ما صدر من العبد بحسب قصده وداعيته كالإيمان والكفر وبين ما يصدر منه باضطراره كحركة نبضه ورعشته، فالإيمان والكفر من العباد من غير اضطرارٍ ولا وجوبٍ، وبيّنه بقوله فيه: (**وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون**) تنصيصًا على ما يعم الجميع؛ لأن أفعال العباد لا تخلو عن الحركة والسكون، ويقتسمان الأفعال الاختيارية كلها؛ لأن المراد بالحركة ما يعم الحركة الأينية وغيرها، ونحو الصوم والكف عن المناهي غير خارجٍ عنهما (**كسبهم على الحقيقة**) بتأثير قدرتهم في الاتصاف بها، (**والله خالقها**) بتأثير قدرته تعالى في إيجادها، فلا يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثرٍ واحدٍ.

وبيان المرام بتحرير محل النزاع والخصام على ما ذكره المحققون، أن الفعل بمعنى الهيئة الحاصلة في الخارج إما بقدرة الله وحدها، أو بقدرة العبد وحدها، أو بمجموعهما.

والأول: إما أن يحصل بها بلا اختيارٍ من العبد أصلاً، وهو مذهب الجبرية المحضة كجهم وأصحابه، متمسكين بأن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين؛ لشمول قدرته تعالى، وكان العبد عالمًا بتفاصيل أحواله، وبطلان اللازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب، وإمّا أن يكون مقارنًا لاختيارٍ من العبد غير مؤثرٍ أصلاً، وهو مذهب أهل الجبر المتوسط كالأشعري وجمهور أصحابه، وبه صرّح إمام الحرمين في الإرشاد، متمسكين بأن فعل العبد لو كان بقدرته واختياره لكان متمكنًا من فعله وتركه، واللازم باطل؛ لأنه لا بدَّ من ترجيح الفعل على الترك بمرجحٍ لا يكون منه، ويجب عنه الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجحٍ، وامتناع تسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب، وبأن معلوم الله من فعل العبد، إما وقوعه فيجب، أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد وإن كان ممكنًا في نفسه.

والثاني: إما بأن يصدر من العبد على الإيجاب، بأن يوجب الباري تعالى للعبد القدرة والإرادة، وهما يوجبان وجود المقدور، وهو مذهب الفلاسفة، ونقل عن إمام الحرمين، وإما بأن يصدر من العبد على الاختيار، بأن يُوجد الباري تعالى في العبد القوى والقدر بالاختيار، وبهما مع الإرادة الحاصلة من العبد يوجد المقدور على الاختيار، وهو مذهب المعتزلة كما صرَّح به الإمام الرازي، وأشار إليه صاحب المواقف متمسكين بأنه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وإرسال الرسل وإنزال الكتب، والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان، وبأن من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها، كالظلم والشرك وإثبات الولد ونحو ذلك، وبأن

أفعال العباد واقعة على وفق تصورهم ودواعيهم، وسيأتي جواب الكل، وليس القوى والقدر تمام العلة حتى يلزم الوجوب، بل مع الإرادة والعزم، وهو ليس بإيجاده تعالى عندهم، كما في «**كاشف المحصول**» للأصفهاني وغيره، فليس مذهبهم عين مذهب الفلاسفة كما ظنَّ، بل الصدور من العلة التامة أيضًا بالأولوية عند بعضهم، كما في قواعد العقائد للنصير الطوسي.

والثالث: إما بأن يكون أصل الفعل بمجموع القدرتين، بمعنى أن قدرة العبد غير متعلقةٍ بالفعل بالتأثير، إلا إذا انضمت إليها قدرة الله تعالى فتؤثر بإعادتها، كما في الأربعين والصحائف وغيرهما، فلا يلزم توارد المؤثرين المستقلين على أثرٍ واحد، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني ومن تبعه من الأشاعرة، متمسكين بأن فعلَ العبد ممكنٌ، وكل ممكنٍ مقدور الله تعالى، والضرورة فارقة بين أفعاله الاختيارية والاضطرارية، ولا فرق إلا بالاختيار الموقوف تأثيره على إذنه تعالى وإعانته؛ إذ لا أثر لمجرد مقارنته بالضرورة، وبأن فعل العبد ممكن، وكل ممكنٍ مترجح بالواجب تعالى، وأيضًا فعله متوقف على مشيئته، ومشيئته متوقفة على مشيئة الله وإذنه وإعانته، فإن تعلقت القدرة والمشيئة به دخل في الوجود، وإلا فلا، كما في شرح الطوالع للأصفهاني، واستقرَّ عليه رأي إمام الحرمين في الرسالة النظامية، حيث صرَّح فيها في مواضعٍ بأن تأثير قدرة العبد في فعله بإذن الله تعالى إنما هو بالاختيار، ثم قال: هذا والله هو الحق الذي لا غطاء دونه، ولا مراء به لمن وعاه حق وعيه، وإما بأن يكون أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، وهو مذهب جمهور الماتريدية.

ففي التوضيح: أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين، فلا خالق ولا مكوِّن إلا الله، لكن يقولون: إن للعبد قدرة ما على وجهٍ لا يلزم منه وجود أمر حقيقي، لم يكن بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافاتُ فقط، كتعيين أحد المتساويين وترجيحه.

وفي الاعتماد: أن وجوب الفعل بقدرة الله تعالى وكونه حركةً وسكونًا وطاعةً ومعصيةً بقدرة العبد، ومثله في المسايرة وغيرها مما سيأتي.

واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من المحققين من أهل السُّنة، كما في التلويح، وفي التوسط بين القولين والأمر بين الأمرين.

قال في شرح الصحائف: وقال قومٌ من العلماء: إن المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد، وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر، وهو أقرب إلى الحق.

وإليه أشار بقوله: (**كسبهم على الحقيقة والله خالقها**): أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف، فإنه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار أو المدخلية في الإيجاد، فإن الخلق أمر إضافي يجب أن يقع به المقدور لا في محل القدرة، ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، فالكسب لا يُوجب وجود المقدور بل يُوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، واختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية أو حسنة أو قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق، كما في التوضيح.

(ص) (وقال في رواية يوسف بن خالد السمتي وعبد الكريم الجرجاني: والذي نقول قولاً متوسطًا بين القولين: أيُّما مالٍ ملت معه كما قال محمد بن علي لا جبر ولا تفويض ولا تسليط).

(ش) وبيَّن ذلك الإمام (**وقال في رواية يوسف بن خالد السمتي**) من رواية الحارثي والمرغيناني والكردري في «**المناقب**» وأبي شكور السالمي في «**التمهيد**» (**وعبد الكريم الجرجاني**) في رواية القاضي أبي العلاء الصاعدي، وأبي شجاع الناصري في «**البرهان الساطع**» أنه قال: (و) هو (**الذي نقول**)، ونعتقد في ذلك حال كونه (**قولاً متوسطًا بين القولين**): أي القول بالجبر والقول بالقدر، (**أيُّما مالٍ**): يعنى أي طرف مال إليه من مقتضى الأدلة المثبتة للاضطرار من توقف ترجح الفعل على الترك على مرجحٍ ليس من العبد، ومن كون تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومةٍ، ومن كونه منبع النقصان وغير ذلك، ومقتضى الأدلة المثبتة للاختيار من أنه لو لم يكن قادرًا على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي، ومن أن أفعاله واقعة على وفق قصده وداعيته وكثرة السفه والعبث والقبح في أفعاله وغير ذلك، كما في المقاصد، (**ملت معه**) بالقول بتأثير القدرتين جميعًا.

ففي التلويح: أن المحققين من أهل السُّنة على نفي الجبر والقدر وإثبات أمر بين الأمرين، وهو أن المؤثر في فعل العبد: أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى، واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبرًا، ولا الثاني فقط ليكون قدرًا، فكان القول بتأثير القدرتين قدرة الله في الإيجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف، كما دلَّ مجموع الكلام قولاً متوسطًا جامعًا مقتضى جميع الأدلة، (**كما قال محمد بن علي**) ابن الحسين رضي الله تعالى عنهم: (**لا جبر**) على العباد فيما يصدر منهم من الأفعال، ولا اضطرار لهم فيه كما قال الجبرية، (**ولا تفويض**) إليهم فيه، ولا إيجاد لهم عن اختيارٍ، كما قاله القدرية، (**ولا تسليط**) لهم على ما يصدر منهم، ولا إيجاب عن دواعيهم، كما قال الفلاسفة، فإن بعض

أفعال العبد لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء، وبعضها مشعور به لكن ليس بإرادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته، وبعضها مما له قصد إلى صدوره، وصحة الصدور غير القصد؛ إذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده، وربما يقصد ما لا يصدر، أو لا يصح صدوره عنه، فصحة الصدور واللاصدور هي المسمَّى بالقدرة، وهي لا تكفي في الصدور إلا بعد أن يُرجح أحد الجانبين على الآخر، والترجيح بالوصف المسمَّى بالقصد والإرادة، وكل فعلٍ يصدر عن فاعلٍ بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره، ثم حصول قدرته لا بدَّ وأن يستند إلى ما لا يكون بقدرته دفعًا للتسلسل، وحصول مقدوره أيضًا لا بدَّ وأن يستند إلى ما لا يكون منه؛ لتخلفه عنه بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته، وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله، فدلَّ على أن المؤثر فيه كلا القدرتين، فالحق القول بهما جميعًا مأخوذًا من أهل بيت النبوة، وقد رواه الإمام الشافعي والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله ابن جعفر، عن عليٍّ ﷺ أنه قال للسائل عن القدر: «**سرُّ الله فلا تتكلف، فلما ألحَّ عليه قال: أما إذ أبيت فإنه أمرٌ بين أمرين، لا جبر ولا تفويض**»، ولما كان محمد الباقر من شيوخ الإمام مشافهًا له بالكلام أسند إليه مشيرًا إلى سطوع برهانه للأفهام.

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال: التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، وليس التفرقة لمجرد كون الأفعال موافقة لإرادة العبد؛ لأن الإرادة إن كانت صفة يرجح الفاعل أحد المتساويين، ويخصص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات، كأن الترجيح والتخصيص من العبد فلا جبر، وإن لم يكن كذلك فلا يكون إلا مجرد شوق، فيجب ألا يقع فرق بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التي لا يُشتاق إليها، كحركة نبضنا على نسقٍ يشتهي أن يكون عليه، لكنَّا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية، وأيضًا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه، كالانحدار إلى صببٍ: أي منخفض بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه، وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر، وأيضًا نفعل بداعيةٍ وقد نفعل بلا داعيةٍ، فعلم أن العلم الوجداني قاضٍ بأنا نفعل من غير اضطرارٍ ولا وجوبٍ، ونرجح أحد المتساويين والمرجوح، وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد، ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال، كالحركات القوية من القوى الضعيفة، كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله، وكذا في عدم صدورها، كما تواتر في أخبار الأنبياء والصدّيقين، أن الكفَّار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي

والإرادات، مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمورٍ أشق من ذلك.

فعلم أن المؤثر في وجود الحركة: أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته؛ إذ لو كان لم يخالف إرادته، ولو كان مؤثرًا طبعًا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات، وأيضًا لا يمكن الحركات إلا بتمديد الأعصاب وإرخائها، ولا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها، فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار، ووجدان أن اختيار العبد ليس مؤثرًا في وجود الحالة المذكورة أنه جرت عادته تعالى، أنَّا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدًا جازمًا من غير اضطرارٍ إلى القصد، يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية، وإن لم نقصد لم يخلق، ثم القصد مخلوق الله بمعنى أنه تعالى خلق قدرة: أي كلية يصرفها العبد إلى الفعل وتركه على سبيل البدل، ثم صرفها إلى واحدٍ معينٍ، فعل العبد وهو القصد والاختيار: أي الجزئي، فهذا القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجوداتٍ هي مخلوقات الله تعالى، لا أن الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودًا؛ لأن هذا ينافي خلقَ القدرة في حصول الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد.

(ص) **(وقال في الفقه الأبسط: والعبد معاقبٌ في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمر بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية، وأمر بأن يستعملها في الطاعة، والعبد معاقب في صرف الاستطاعة)**.

(ش) وإليه أشار الإمام (**وقال في**) **بعض نسخ** (**الفقه الأبسط: والعبد معاقبٌ في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمر بأن يستعملها في الطاعة دون المعصية**)، فأشار إلى أن الاستطاعة الحقيقية بخلق الله تعالى وإحداثه في العبد، وأن صرف تلك الاستطاعة الحقيقية الصالحة للضدين إلى أحدهما معينًا من العبد.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن ذلك الصرف هو الاختيار والكسب المعبَّر عنه بالعزم المصمم.

إليه أشار بقوله: (**وأمر بأن يستعملها في الطاعة**): أي يصرفها فيها؛ لأن متعلق الأمر ذلك.

الثانية: أنه مناط المعاقبة وكذا الإثابة؛ لعدم الفاصل بينهما.

وإليه أشار بقوله: (**والعبد معاقب في صرف الاستطاعة**).

الثالثة: أنه ليس بخلق الله تعالى وإحداثه بل عدمي، كما دلَّ السوق عليه، وتخصيص الإحداث بالاستطاعة دون الصرف؛ إذ لا وجود له في الخارج، فلا يتعلق به الخلق

والإيجـــاد، كمـــا في التوضيح، أو موقوف على أمرٍ عدميٍّ هو القابلية، كما في حواشي فصول البدائع للعلاّمة الفناري.

وقـــال العلامة التفتازاني في تفسير (الفاتحة) في مبحث الاستعاذة: المختار هو القول بالكسب الذي به يتحقق الواسطة، وكسب العبد عبارة عن أمرٍ نسبيٍّ يقوم به ويعده محلاً لأن يخلق الله سبحانه فيه فعلاً يناسبه تلك النسبة.

ولـــيس هـــذا الكـــسب من الله؛ إذ لكونه عدميًّا غير موجودٍ، لم يُنسب إلى خلقه وإيجـــاده، ولاتِّصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله، وقابلية ذلك الخلق فيه، وبيان القابلية أن يكون شرط الخلق والتأثير لا جزءًا منه.

فلأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينتفي الجبر، ولأن ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفي القدر، لذلك قال ﷺ: «**فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمِدِ اللهَ، وَمَنْ لاَ فَلاَ يَلُومَنَّ إلاَّ نَفْسَهُ**[1]».

فـــذلك الأمـــر النسبي المعبر عنه بالكسب والاختيار والقدرة الكاسبة وتوجه العبد والقصد هو مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب، وشبهوه بما إذا أمر ملك عُلم صدق وعـــده، بأن ينادي في ملكه: أن كل من حاذى منظرته يوم كذا يعطيه ألف دينار، فمن حاذى أخذه ومن لا فلا، فللآخذ تحصيل هذه النسبة التي هي محاذاة المنظرة، وهي أمرٌ لا وجـــود له، والإعطاء للملك ليس إلا، لكنه يتوقف على ذلك التحصيل على ما عُلم من عادته، فالآخذ بها لا مجبور ولا قادر على تحصيل دينار، إنما قدرته الكاسبة على تحصيل نسبة المحاذاة فقط، إذا تحقق هذا أمكن دفع أسئلة الطرفين.

الـــرابعة: نفـــي الجبر فيه أصلاً، وإليه أشار ببيان كون المعاقبة في صرف الاستطاعة الصالحة للضدين على البدل، وبيان كون الاستطاعة هي المخلوقة فيه.

وتحقيقه: أن المرجح إرادة العبد، وذلك معلومٌ بالضرورة، وهي وإن كانت مستندة بالآخـــرة إلى قـــدرة الله تعالى فإنها قد تستند إلى العلم بالمصلحة، والعلم قد يستند إلى الحركات الخيالية المنتقلة من الشيء إلى لازمه أو ضده أو لازمهما، فقد تنتهي حركاته إلى تـــصور أشياء باعثة للإرادة، وأصل الإرادة العلم والخيال وإن كان بخلق الله تعالى، لكن ذلـــك لا يقـــدح في كون الإرادة مرجحة؛ لأن سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه ســـببًا، وأيـــضًا إن مقـــدور العبد ليس إلا حركاته وسكناته، وصرف قدرته إلى مآربه

---

(١) رواه مسلم (١٩٩٤/٤)، والبيهقي في الكبرى (٩٣/٦)، وأبو نعيم في الحلية (٧٥/٦).

وحاجاته لا يقدح فيه كون ما سواه مما لا بدَّ منه في حصول الفعل المقدور، كأصل القدرة الكلية والإرادة والشعور وكالآلات والقوابل حاصلة بقدرة الله ومشيئته تعالى، فإنها غير مختصة بطرفٍ واحدٍ من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد، بل صالحة لكلٍ منهما، والعبد يصرفها إلى أحدهما، فلا يلزم الجبر كما في الصحائف، ولا يتجه قول الأشعري أن الاختيار من الله بالجبر والاضطرار، فنحن مختارون في أفعالنا، مضطرون في اختيارنا، وهو مخالفٌ لقول السلف لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين؛ إذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة، فأي نفع في وجود اختيار اضطراري؟! كما في الطريقة.

واستدلَّ عليه الشيخ الأشعري بأن فاعل القبيح إذا لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري، وإن تمكن فإن لم يتوقف على مرجحٍ كان اتفاقيًّا، وإن توقف يجب عنده لأنَّا فرضناه مرجحًا تامًّا، ولئلا يترجح المرجوح، ولا يكون المرجح باختياره؛ لئلا يتسلسل فيكون اضطراريًّا، وردَّ بأنه استدلال في مقابلة التفرقة الضرورية بين الاختيارية والضرورية؛ لما أن الجبر على فعلٍ نقيض عدم القدرة عليه، فلا يندفع بما قيل: أن الفارق وجود القدرة لا تأثيرها.

وأجاب عنه في التنقيح: بأن توقفه على مرجحٍ لا يوجب كونه اضطراريًّا؛ لأن لاختياره تأثيرًا في فعله أيضًا، وتحقيقه أن المرجح سواء كان اختياريًّا أو داعيًا موجبًا أو غير موجبٍ لا يقتضي الجبر، أما إذا كان اختيارًا فلأن تخلله موجبًا يدفع الاضطرار؛ لأن الاضطراري ما لا يوجبه الاختيار، وغير موجبٍ يدفع توجه الاتفاق؛ لأن الاتفاق ما لا يرجحه الاختيار.

وأما إذا كان داعيًا فلأن الداعي إلى الاختيار لا ينافيه، كما أن العلم والقدرة والإرادة الأزليات التي تعين أحد الطرفين باختيار العبد لا تنافيه بل تحققه، كما في فصول البدائع.

وقال في التوضيح: اعلم أن كثيرًا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيًّا، والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيًّا لم يوردوا على مقدماته منعًا يمكن أن يقال إنه شيء، وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه، وأنا أسمعك ما سنح بخاطري، وهذا مبنيٌّ على أربع مقدمات، وأنا أطلعك عليها إجمالاً لتهتدي إلى سواء السبيل، ولا تضل في فيافي التفصيل.

المقدمة الأولى:

أن لفظ الفعل قد يُطلق على معنًى ثابت، قائم بالفاعل، حاصل بالمصدر، كما إذا تحرك زيد فحصل له الحركة، وقد يُطلق على إيقاع ذلك المعنى، والموجود هو الأول دون الثاني.

المقدمة الثانية:

أنه لا بدَّ لكل ممكنٍ من علةٍ يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها.

وقال البعض بعدم الوجوب عند وجودها، لكنه ليس بحقٍّ؛ لأنه مع حصول الأولوية إن جاز حصول الطرف الآخر لما كانت الأولوية أولوية، وإن لم يجز فهو الوجوب، وإنما غيَّروا اللفظ دون المعنى.

المقدمة الثالثة:

أن جملة ما يتوقف عليه الحادث لا بدَّ أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة، أعني الحال كالإيقاع وتعلق الإرادة؛ لخروجه عن العدم، وعدم صيرورته حقيقة مخصوصة في الخارج، فبين الوجود والعدم تقابل الملكة والعدم، وأن استنادها إلى العلة يكون بطريق الصحة دون الوجوب.

المقدمة الرابعة:

أن وجود الممكن بلا موجدٍ، وكذا الإيجاد بلا موجدٍ محال، وأما ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فواقع، إذا عرفت هذا فمحصول جوابه أنَّا نختار أنه يتمكن من الترك، وأن فعله يتوقف على مرجحٍ، فقوله: يجب الفعل عند تمام المرجح، قلنا: إن أراد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر فنمنع وجوبه أصلاً بناء على القول بوجود الفعل عن المختار بلا وجوبٍ كما قال البعض، ولو سلم فلا نسلم وجوبه عند المرجح مما عدا الإيقاع؛ لجواز توقفه على أمرٍ آخرٍ كالإيقاع، ولا نسلم الوجوب عنده لاستناده بطريق الصحة دون الوجوب، ولو سلم الوجوب عنده فلا نسلم لزوم الجبر والاضطرار؛ لجواز أن يكون ذلك المرجح اختيار العبد.

وإليه لوَّح الإمام بقوله: (**ولم يجبر أحدًا من خلقه..**) إلى آخره، وقوله في نقل الكلام إلى اختيار العبد فيتسلسل.

قلنا: اختيار الاختيار عين الاختيار، أو يلتزم جواز التسلسل في الأمور الإضافية.

وإليه لوَّح الإمام بقوله: (**العبد معاقب في صرف الاستطاعة..**) إلى آخره؛ إذ الصرف من الأمور الإضافية، وإن أراد به الإيقاع نمنع وجوبه عند تمام المرجح بناءً على أنه ليس بموجودٍ ولا معدومٍ، والوجوب عند المرجح يختص بالموجودات، ولو سلم فيجب هو بإيقاعٍ آخرٍ، فإما أن يلتزم التسلسل في الإيقاعات بناء على كونها أمورًا اعتبارية، أو نقول: إيقاع الإيقاع عين الإيقاع، ثم أشار إلى تقسيم محل النزاع وتحريره في تفاصيل الأقسام قبل إقامة البراهين على المرام لزيادة توضيح المقام.

(ص) **(وقال في الوصية: والأعمال ثلاثة: فريضة، وفضيلة، ومعصية، فالفريضة بأمر الله تعالى ومشيئته ومحبته ورضاه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ، والفضيلة ليست بأمر الله ولكن بمشيئته ومحبته ورضاه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى، ولكن بمشيئته لا بمحبته وقضائه لا برضاه وبتقديره لا بتوفيقه وبخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ؛ فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى).**

(ش) **(وقال في الوصية: والأعمال)** يعني ما يتعلق به الحكم الأخروي بقرينة بيان الخبر، فاللام للعهد، فلا يتناول المباح، ولهذا عمم له بعد ذلك **(ثلاثة)** من الأقسام:

(فريضة) لغةً: القطع، وشرعًا: ما ثبت بدليل قطعي يُذم تاركه مطلقًا بلا عذرٍ، إلا أن القطعي يُقال على ما يقطع الاحتمال أصلاً، كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السُّنة، ويُسمَّى بالفرض القطعي، ويُقال له: الواجب، ولذا عبَّر به في الفقه الأكبر، وعلى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليلٍ مثل تعدد الوضع، كما ثبت بالظاهر والنص والمشهور كما مرَّ.

وهو ضربان: ما هو لازمٌ في زعم المجتهد، كمقدار المسح، ويُسمَّى بالفرض الظني، وما هو دون الفرض وفوق السُّنة كالفاتحة، ويُسمَّى بالواجب، ولذا اكتفى بالفريضة عنه فإنه فرض عملاً.

وما في شرح الوصية وغيره أن الفرض ما ثبت بدليلٍ قطعيٍّ لا شبهة فيه، ففيه أنه لا يشمل بعضًا من الظني ويدخل بعض المندوب نحو الثابت بقوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]، وبعض المباح نحو الثابت بقوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧]، كما في شرح النقاية للقهستاني.

(وفضيلة) لغةً: الزيادة، وشرعًا: ما يُثاب على فعله ولا يُعاقب على تركه، إلا أنه يُقال على ما يعاتب في تركه من غير عذرٍ مما صدر عنه ﷺ، أو عن الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم، من العبادات بالمواظبة في الجملة من غير أمر وجوب، وهو السُّنة المؤكدة، وتُسمَّى سنة الهدى، وعلى ما لا يُعاتب أيضًا في تركه.

وهو ضربان: ما صدر عنه ﷺ من العبادات بلا مواظبةٍ وهو المندوب ومن العادات، ويُسمَّى سنة الزوائد، وما كان خيرًا موضوعًا، ويُسمَّى النوافل.

(ومعصية) لغةً: الخروج عن الطاعة كما في المفردات، وشرعًا: فعل الحرام والمكروه

تحريمًا اختيارًا.

(فالفريضة بأمر الله تعالى): أي ثابت بقوله الدال على الطلب جازمًا، **(ومشيئته)**: أي إرادته، وفيه إشارةٌ إلى أن الأمر ينفك عن الإرادة كما مرَّ، وإلى الرد على المعتزلة القائلة بأن مدلول الأمر هو الإرادة، فكل ما أمر به أراد وجوده وإن لم يوجد، وكل ما لم يرده لم يأمر به، وإليه أشار بالعطف، **(ومحبته)**: أي استحماده، **(ورضاه)**: أي تركه الاعتراض عليه، وفيه إشارةٌ إلى أن المحبة تغاير الرضا كما مرَّ، وإلى أنهما غير المشيئة لعمومها وخصوصهما بالطاعات.

قال الله تعالى: ﴿**وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾ [الزمر: ٧]، وقال: ﴿**لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقال: ﴿**لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ [الأعراف: ٥٥]، وقال ﴿**يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ [والتوبة: ٤]، وقال: ﴿**يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [آل عمران: ١٣٤]، وإلى الرد على من قال بأن الكل بمعنًى واحدٍ كجمهور الأشاعرة، وهم أوّلوا الآية بوجهين:

الأول: أنه لا يرضى الكفر دينًا بل يعاقب عليه.

الثاني: أن المراد بالعباد من وُفق للإيمان، كما أشير إليه بالإضافة، كما في الأبكار للآمدي، ورد بعدم ظهوره في كثير من النصوص كما في المسايرة، **(وقضائه)**: أي خلقه، **(وقدره)**: أي تقديره، **(وعلمه)** الشامل للكل على ما هو عليه.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن القضاء والقدر غير الإرادة، وإليه أشار بالعطف.

ففي المقاصد: أن القضاء بمعنى الخلق، والقدر بمعنى التقدير.

وفي الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد: أن القضاء هو الخلق، والقدر: جعل كل شيء على ما هو عليه، وسيأتي التصريح به، وما مرَّ أنهما من الصفات بلا كيفٍ، فالمراد به عدم العلم بكنه الكيفية، فإنه أمرٌ بين الأمرين.

الثانية: الرد على من أرجعهما إلى الإرادة كجمهور الأشاعرة حيث قالوا: القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيبٍ خاصٍّ، والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة.

الثالثة: الرد على من أرجعهما إلى العلم كالفلاسفة، حيث قالوا: القضاء: عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمَّى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث

جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر: عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.

الرابعة: الرد على المعتزلة المنكرين للقضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم، كما في شرح المواقف.

الخامسة: الرد على من نفى العلم بذلك أيضًا من قدمائهم، وأكفرهم الإمام به فيما سيأتي، وصرَّح بكفرهم في ذلك كثيرٌ من الأئمة منهم الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى، كما في الفتح المبين للعلاَّمة الهيتمي، (**وحكمه**): إيجابه (**وتوفيقه**): أي تهيئته لأسباب الخير، وتنحيته لأسباب الشر، (**وكتابته في اللوح المحفوظ**): أي إثباته في اللوح المحفوظ عن التغير لما فيه، كإثبات الكاتب ما في علمه بقلمه على لوحه كما بيَّنه فيما بعده.

واللوح من درة بيضاء في عظمٍ لا يُوصف، والقلم من جوهرٍ كذلك، ينبع منه النور نبوع المداد من الأقلام، فيه كتب جميع ما كان وما يكون، على ما ورد في الأحاديث الصحيحة عنه ﷺ.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن القضاء غير الحكم والكتبة.

الثانية: الرد على المعتزلة القائلة بكون القضاء بمعنى الإعلام والكتبة، أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصةً، كما في المقاصد.

الثالثة: الرد على الفلاسفة القائلة بأن اللوح هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه، منه ينطبع العلوم في عقول الناس، وعلى القائلين منهم بأنه النفس الكلي للفلك الأعظم، (**والفضيلة ليست بأمر الله**)؛ لعدم الطلب جزمًا فيها، (**ولكن بمشيئته**)؛ لشمول إرادته (**ومحبته**) لشمول الاستحماد لها، (**ورضاه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه**): أي ندبه بقرينة المقام.

فإن الحكم ما ثبت بالخطاب المتعلق بالأفعال بالاقتضاء جزمًا للفعل كالإيجاب، أو الترك كالحرمة، أو لا جزمًا للفعل كالندب، أو للترك كالكراهة، أو بالتخيير وهو الإباحة، كما في التوضيح، (**وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ**)، وفي بعض النسخ: وتخليقه في المقامين، وهو معنى القضاء فيكون تأكيدًا، (**والمعصية ليست بأمر الله تعالى**)؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، (**ولكن بمشيئته**): أي بتخصيصه

لها بالوجود في وقت مخصوصٍ؛ لعموم المشيئة، (لا بمحبته) ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، (وقضائه): أي خلقه لسوء اختيار الفاعل (لا برضاه)، فإنه ينهى عن الفحشاء والمنكر، (وبتقديره لا بتوفيقه)؛ لعدم تيسير أسباب الخير له، (وبخذلانه): أي ترك العبد مع نفسه لا بنصره، (وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ)؛ لشمول علمه تعالى وكتابته في اللوح لجميع الأشياء، (فتقدير الخير والشر كله من الله تعالى) على ما سيقع من اختيارات العباد.

وفي المقام إشارات إلى مسائل:

الأولى: أن كل ما علم الله سبحانه أنه يوجد أراد وجوده سواء أمر به أو لم يأمر، وما علم أنه لا يوجد لم يرد وجوده سواء أمر به أو لم يأمر.

الثانية: أنه أراد المعصية من العاصي كسبًا له قبيحًا مذمومًا: أي خصصها بالوجود في وقتٍ مخصوصٍ؛ لما مرَّ أن الإرادة صفة تقتضي تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في وقتٍ مخصوصٍ.

الثالثة: الرد على المعتزلة النافين لإرادة الله وقضائه للمعصية، القائلين بأن كل ما أمر الله به أراد وجوده وإن علم أنه لا يوجد، وكل ما نهى عنه كره وجوده وأراد ألا يوجد وإن علم أنه يوجد، ثم أشار إلى تعميم المقام بجميع الأقسام.

(ص) (**قال في الفقه الأكبر: قدر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا والآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره**).

(ش) فـ(**قال في الفقه الأكبر: قدر الأشياء**): أي جميع الموجودات من الأعيان والأعراض من الفرائض والفضائل والمعاصي والمباحات، (**وقضاها**): أي خلقها في العباد بحسب الاختيارات، (**ولا يكون في الدنيا والآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره**)؛ لشمول ذلك لما في الدارين من الموجودات وشمول العلم للمعدومات أيضًا والمستحيلات، وفيه إشارة إلى الرد على من قال من المعتزلة بعدم مشيئة الله للمباحات.

(ص) (**قال في رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى لقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، فما بقي في العالم شيء إلا وهو داخلٌ فيه**).

(ش) ثم فصَّل أدلة المرام من شمول المشيئة والقضاء وغير ذلك للأقسام، فـ(**قال في رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى**) من رواية أبي شجاع الناصري في البرهان والقاضي أبي العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد أنه قال: قال في الاستدلال على ذلك مع نفي القدر؛

(لقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]): أي بتقدير سبق في علمنا وإرادتنا، فهو رد للقدرية كما قال عمر، وابن عباس، وأنس، رضي الله تعالى عنهم كما في التيسير.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن الآية على عمومها قطعية في مدلولها؛ إذ الشيء بمعنى مُشاء الوجود، فلا تخصيص فيها.

وإليه أشار بقوله: (فما بقي في العالم): أي ما يعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والأعراض (شيء): أي موجود من الأعيان والأعمال (إلا وهو داخلٌ فيه).

الثانية: أن المعنى: خلقنا كل مُشاء الوجود ممكن من الممكنات بتقديرٍ وقصدٍ: أي على مقدار مخصوص مطابق للمصلحة، وإليه أشار في التفريع.

قال في شرح المقاصد: ولإفادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيءٍ؛ إذ لو رفع لتوهم أنّ خلقناه صفة، وبقدر خبر، والمعنى: أن كل شيءٍ خلقناه فهو بقدرٍ، فلم يفد أن كل شيءٍ مخلوق له، بل ربما أفاد أن من الأشياء ما لم يخلقه فليس بقدرٍ.

الثالثة: أن الشيء اسم للموجود، وإليه أشار بالبقاء في العالم والدخول، وبكونه اسمًا له ومقيدًا به، اندفع ما قيل إنه لا بدَّ من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب أيضًا؛ لأنه لو لم يخلق ما لا يتناهي من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه، وحينئذٍ لا يبقى فرق بين النصب والرفع، ولا بين «جعل» خلقنا خبرًا أو صفة، على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر؛ لأن الخبر يفيد أن كل مخلوقٍ مخلوق له بخلاف الصفة.

(ص) (وقال في الفقه الأبسط: قال تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾، وقال: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام:١١١]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]، ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود:١١٩]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير:٢٩]، أي بقدر الله، وقال شعيب عليه السلام: «وما

يكـون لـنا أن نعـود فيها إلا أن يشاء الله ربنا[1])، وقال نوح عليه السلام: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُـصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنـصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود:٣٤]، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾ [طه:٨٥]، وقال تعالى: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾).

(ش) (وقـال في الفقه الأبسط: قال تعالى: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ﴾): أي اختلفت الأمم، فمنهم من اختار تصديق الرسل واتباعهم، فأرشدهم الله لذلك وخلق فيهم الهداية، ﴿وَمِـنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾ [النحل: ٣٦]: أي من اختار تكذيبهم ومخالفتهم فخذلهم الله، وخلق فيهم الضلالة، فتحققت لهم الضلالة، كما في التيسير، (وقال: ﴿يُضِلُّ مَـن يَـشَاءُ﴾) أن يضله لاستحبابه الضلال وصرف اختياره إليه، ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [الـنحل: ٩٣]: أي يهديـه لصرف اختياره إلى الهدى، وهو دليلٌ ظاهرٌ على أن الهداية والإضـلال بخلق الله تعالى، (وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ﴾ [الأنعام:١١١]): أي إلى المقتـرحين نزول الملائكة، (﴿وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى﴾): أي وأحيينا لهم كل الأموات فـشهدوا بالنبوة، (﴿وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾): أي جمعنا (﴿كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً﴾): أي كفلاء بما بشروا به وأنذروا به أو مقابلين، (﴿مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾): أي ما صح لهم الإيمان لغلوهم في التمـرد والطغيان، (﴿إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾) [الأنعام: ١١١]: أي لم يؤمنوا برؤية هذه الآيـات في حالٍ إلا حال مشيئة الله إيمانهم، وفيه دليلٌ على أن الآية وإن عظمت فإنها لا تـضطر إلى الإيمان، ومن علم الله منه اختيار الإيمان شاء له ذلك، ومن علم منه اختيار الكفر والإصرار عليه شاء له ذلك، كما في التأويلات الماتريدية (وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾: أي إيمان من في الأرض من الثقلين (﴿لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ﴾) بحيث لا يشذ عنهم أحد، (﴿جَمِيعاً﴾): أي مجتمعين على الإيمان لا يختلفون فيه، لكنه لا يشاؤه لمخالفته للحكمة التي بنى عليها أساس التكوين والتشريع.

وفيه دليلٌ على كمال قدرته ونفوذ مشيئته، أنه لو شاء لآمن من في الأرض كلهم، فلا يبقى فيها إلا مؤمنٌ موحدٌ، ولكنه شاء أن يؤمن به من علم منه اختيار الإيمان به، وشاء ألا يـؤمن به من علم أنه يختار الكفر ولا يؤمن به، كما في التيسير (وقال تعالى: ﴿وَمَا كَـانَ لِنَفْسٍ﴾): أي ما صحَّ وما استقام لنفسٍ من النفوس التي علم الله تعالى أنها تؤمن،

(١) رواه الطبري في التفسير (٩/٢)، وأبو نعيم في الحلية (٢٥/٧).

(﴿أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٠]): أي بمشيئته وتوفيقه وكتابته، ولا يحتمل الأمر لأنه كم من مأمورٍ بإيمانٍ لم يؤمن به، ولا الإباحة؛ لأنه لا يباح ترك الإيمان بحال كما في التأويلات الماتريدية، (وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]): أي وفقهم للإيمان والطاعات، كما قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٣٥]، وهو دليلٌ ظاهرٌ على أن الأمر غير الإرادة، وأنه تعالى لم يرد الإيمان من كل أحد، وأن ما أراده يجب وقوعه، كما في تفسير البيضاوي، (﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]): أي ولكن شاء أن يكونوا مختلفين بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل، لما علم منهم اختيار ذلك، فلا يزالون مختلفين ﴿إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾، فعصمه عن الاختلاف لما علم منه اختيار الحق، ووفقه للنظر والاستدلال فأدرك الحق، (﴿وَلِذَلِكَ﴾) الرحمة (﴿خَلَقَهُمْ﴾ [هود:١١٩]): أي الذين رحمهم، كما قال ابن عباس، ومجاهد، والضحاك، وقتادة، رضي الله تعالى عنهم، كما في التيسير، (وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ﴾): أي اتخاذ السبيل، ولا تقدرون على تحصيله في وقتٍ من الأوقات، كما في الإرشاد، (﴿إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير:٢٩])، إلا وقت أن يشاء الله مشيئتكم، أو تحصيل السبيل لكم، كما دل سوق الآية، ففيه دليلٌ على أنه لا دخل لمشيئة العبد إلا في الكسب، وإنما الإيجاد بمشيئة الله وتقديره.

وإليه أشار بقوله: (أي بقدر الله، وقال شعيب عليه السلام: «وما يكون لنا): أي ما يصح وما يستقيم لنا (أن نعود فيها): أي ملتهم في حالٍ من الأحوال، أو في وقتٍ من الأوقات، (إلا أن يشاء الله ربنا[1]»): أي إلا في حال مشيئة الله أو وقت مشيئته لخذلاننا، وفيه دليلٌ على أن الكفر بمشيئة الله كما في تفسير البيضاوي، فقد خاف شعيب أن يكون سبق منه زلة، أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك، وإن كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك، وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم، كما في التأويلات الماتريدية والتيسير.

وقيل: إلا حال مشيئته؛ لعودنا فيها، وذلك مستحيل كما ينبئ عنه التعرض لعنوان الربوبية والتنجية منها، كأنه قيل: وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله، وهيهات ذلك، ففيه دليلٌ على أن الكفر ليس بمحبته ولا رضاه، كما في الإرشاد، (وقال نوح عليه السلام: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي﴾) ولا تقبلونه (﴿إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ

(١) رواه الطبري في التفسير (٩/٢)، وأبو نعيم في الحلية (٧/٢٥).

﴿يُـــرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود:٣٤])، والنصح إمحاض إرادة الخير من الدلالة، وقيل: إعلام موضع الغي ليتقى، والرشد ليقتفي.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الإيذان بأن ما سبق منه ليس بطريق الجدال والخصام، بل بطريق النصيحة لهم والشفقة عليهم.

الثانـــية: أنه لم يأل جهدًا في إرشادهم إلى الحق، ولكن لا ينفعهم ذلك عند إرادة الله إغواءهم.

الثالـــثة: أن تقيـــيد عدم نفع النصح بإرادته مع أنه متحقق لا محالة للإيذان بأن ذلك النصح منه مقارن للإرادة والاهتمام به، ولتحقيق المقابلة بين ذلك وبين ما وقع بإزائه من إرادتـــه تعالى لإغوائهم، كما في الإرشاد، وهو دليلٌ على أن إرادة الله تعالى يصح تعلقها بالإغواء، وأن خلاف مراده محال، كما في تفسير البيضاوي، (وقال تعالى: ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ﴾ [طه:٨٥]): أي عاملناهم معاملة المختبر؛ ليظهر منهم بفعلهم ما كان في علمنا وتقديرنا أنهم يفعلونه، يعني ابتلاء الذين خلفهم موسى مع هارون بعبادة العجل، وفيه دليلٌ على أن المعصية بخلقه تعالى وتقديره، كما في تفسير البيضاوي، (**وقال تعالى:** ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ﴾): أي ثبتنا يوسف لنصرف عنه السوء مطلقًا، فيدخل فيه خيانة السيد دخولاً مطلقًا، أو لنصرف عنه دواعي الزنا، كما دلَّ السوق، ﴿وَالْفَحْشَاءَ﴾: أي الفعلـــة القبيحة، وهي الزنا، وفيه دليلٌ على أن الأعمال بخلق الله وقضائه وقدره، وإليه أشـــير بـــصرف السوء عنه لاستلزامه فعل الكف، وأن همّ يوسف ليس بهم عزم بل هم خطـــرة، ولا منع فيما يخطر بالقلب، وهو قول الحسن، ويحتمل أن يكون قوله: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ متعلقًا بالشرط المذكور بعده وهو: ﴿لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف:٢٤]: أي نـــداء جبريل: «يا يوسف بن يعقوب، اسمك في الأنبياء مكتوب، فلا يكن عملك عمل الفجار»، كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، كما في التيسير.

قال في شرح المقاصد: وللمعتزلة في تلك الآيات تأويلات فاسدة، وتعسفات باردة، يتعجب منها الناظر، ويتحقق أنهم محجوبون، وبوصفها محفوفون.

ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد عامتهم به يعترفون، ويجري على ألسنتهم أن ما لم يشأ الله لا يكون.

ثم العمـــدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر

والإلجاء، وحين سُئلوا عن معناها تحيروا.

فقال العلاف: معناها: خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيارٍ منهم، وردّ بأن المؤمن حينئذٍ يكون هو الله لا العبد، على ما زعمتم في إلزامنا، لما قلنا بأن الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك؟.

فقال الجبائي: معناها: خلق العلم الضروري بصحة الإيمان، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري، وردّ بأن هذا لا يكون إيمانًا، والكلام فيه على أن في بعض الآيات دلالة على أنهم لو رأوا كل آيةٍ ودليلٍ لا يؤمنون ألبتة.

فقال ابنه أبو هاشم: معناها: أن يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعُذبوا عذابًا شديدًا، وهذا أيضًا فاسدٌ؛ لأن كثيرًا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون، على أن قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ**﴾ [السجدة:١٣]، يشهد بفساد تأويلاتهم؛ لدلالته على أنه إنما لم يهدِ الكل لسبق الحكم بملء جهنم، ولا خفاء في أن الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم.

(ص) (وحدَّثنا حماد عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ نُطْفَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ إِلَيْهِ مَلَكًا يَكْتُبُ عَلَيْهِ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وشَقِيًّا أَمْ سَعِيدًا، والذي لا إله غيره إِنَّ الرَّجُلَ حَتَّى مَا يَكُون بَيْنَه وبَيْنَها إلاَّ ذِرَاع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل من أعمالِ أهل الجنَّة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعملٍ من أعمال أهل النار فيموت فيدخلها**»).

(ش) (**وحدَّثنا حماد عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ**: «**إِنَّ خَلْقَ**): أي ما يقوم به خلق (**أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ نُطْفَةً**): أي يضم البعض إلى بعضٍ بعد الانتشار، (**أَرْبَعِينَ يَوْمًا**)، كذا في رواية يحيى القطان، ووكيع، وجرير، وعيسى بن يونس، أيضًا عن شعبة عن الأعمش، عن ابن مسعود ﷺ، وفي رواية سلمة بن كهيل: «أربعين ليلة» كما مرَّ، ويجمع بأن المراد: اليوم بليلته والليلة بيومها، (**ثُمَّ عَلَقَةً**): أي دمًا جامدًا غليظًا، سُمي بذلك للرطوبة التي فيه وتعلقه بما مرَّ، (**مِثْلَ ذَلِكَ**): أي مثل مدة الزمان المذكور، (**ثُمَّ مُضْغَةً**): أي قطعة لحم، سُميت بذلك لأنها بقدر ما يمضغ، (**مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللهُ إِلَيْهِ مَلَكًا**): أي يأمر ملك الرحم كما قال

القاضي عياض والعسقلاني، (يَكْتُبُ عَلَيْهِ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وشَقِيًّا): أي مستحقًا للنار، (أَمْ سَعِيدًا): أي مستحقًا للجنة: أي يأمر بأن يكتب في صحيفة الملائكة كما بيَّنه رواية مسلم رحمه الله عن حذيفة ﷺ، ثم يطوي الصحيفة فلا يزاد فيها ولا ينقص، أو بين عينيه كما بيَّنه رواية أبي داود وابن حبان رحمهما الله تعالى عن ابن عمر وأبي ذر، رضي الله تعالى عنهم، فيكتب ما هو لاق بين عينيه، والجمع بالحمل على التعدد.

والمراد بكتابة الرزق تقديره قليلاً كذا أو كثيرًا، وصفته حرامًا أو حلالاً، وبالأجل تقديره طويلاً كذا أو قصيرًا، وبالعمل كُتب أنه شقي مآلاً، أو كُتب أنه سعيد مآلا، والظاهر شقاوته وسعادته، عدل عنه لأن الكلام مسوق إليها، والتفضيل وارد عليها، وكتب الملك بعدما يُقال: أن انطلق إلى أم الكتاب، فإنك تجد قصة هذه النطفة، فينطلق فيجد ذلك كما بيَّنه في رواية يحيى بن زكريا عن الأعمش عن ابن مسعود، (والذي لا إله غيره) مرفوع لا مدرج، كما بيَّنه في رواية أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى عن عائشة رضي الله تعالى عنها، والبخاري رحمه الله تعالى عن سهل بن سعد ﷺ، ومسلم رحمه الله عن أبي هريرة ﷺ، والبزار عن ابن عمر، والعرس بن عميرة، والطبراني عن ابن عمرو بن العاص، وأكثم بن أبي الجون، وما وقع في رواية سلمة بن كهيل عن زيد بن وهب، عن ابن مسعود: والذي نفس عبد الله بيده، فلتحقيق الخبر في نفسه لا الإدراج في المقسم عليه، كما في فتح الباري: (إِنَّ الرَّجُلَ) وفي بعض الروايات: «إن أحدكم (لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ): أي يتلبس بأعمال أهل النار من المعاصي والفجور، (حَتَّى مَا يَكُونَ) بالرفع، و(حتى) ابتدائية، وقيل: بالنصب وهي ناصبة، (بَيْنَه وبَيْنَها إلاَّ ذِرَاع)، تمثيل لقرب حاله من النار عند الموت بحال من بينه وبين المكان المقصود مقدار ذراع أو باع، كما في بعض الروايات: (فيسبق عليه الكتاب): أي يغلب سابقًا عليه المكتوب على طبق ما في اللوح المحفوظ، والمعنى يتعارض عمله في اقتضاء الشقاوة، والمكتوب في اقتضاء السعادة، فيتحقق مقتضى المكتوب، فعبَّر عن ذلك بالسبق لأن السابق يحصل مراده دون المسبوق، (فيعمل بعمل من أعمالِ أهل الجنَّة): أي يتلبس بعملٍ من أعمالهم من الطاعات الاعتقادية والقولية والفعلية، (فيموت فيدخلها): أي يستحق الجنة، عبَّر به تحقيقًا لذلك، (وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعملٍ من أعمال أهل النار فيموت فيدخلها[1]»)، على هذا الترتيب في

---

(١) رواه البخاري (١٢١٢/٣)، ومسلم (٢٠٣٦/٤)، والترمذي (٤٤٦/٤)، وأحمد (٣٨٢/١)، وابن ماجه (٢٩/١).

روايــة أبي الأحوص أيضًا، وقدم ذكر العمل بعمل أهل الجنة في أكثر الروايات، وهو يعم المـؤمن المطيع يختم له بعمل العاصي أو الكافر، والعاصي يختم له بعمل المطيع، ومجرد الدخـول صادق على العاصي والكافر، وطاعاته: أي الصورية يحتمل أن يكتبها الحفظة، فيجازي على البعض بأن يخفف عذابه ويرد البعض، ويحتمل أن يكتبها ثم تمحى تخسيرًا له، كما في فتح الباري، وهو حديثٌ مشهورٌ رواه سبعة عشر صحابيًّا: عمر، وعلي، وابن عمـر، وابـن مسعود، وابن عباس، وعائشة، وأنس، وأبو هريرة، أبو ذر، وجابر، وابن عمـرو بن العاص، وحذيفة بن أسيد، وسهيل بن سعيد، والعرس بن عميرة، ومالك بن الحويرث، ورباح اللخمي، وأكثم بن أبي الجون، رضي الله تعالى عنهم، وروى عنهم ثمانية عـشر شـيخًا بأكثـر مـن نحو أربعين طريقًا: رواه البخاري عن ابن مسعود، وأنس، وسـهل بـن سعد، ومسلم عن أبي هريرة، وحذيفة بن أسيد، والترمذي عن أبي هريرة وأنس، والطبراني عن علي، وابن عميرة، وابن العاص، ومالك بن الحويرث، وأكثم بن أبي الجـون، والفرياني عن ابن عمر، وأبي ذر، وجابر، وأحمد بن حنبل، والبزار عن عائشة، والبزار عن أمير المؤمنين عمر، والعُرس بن عميرة، والدارقطني عن ابن عمر، والمُخلص عـن ابن عباس، وابن مردويه عن رباح اللخمي، وأبو نعيم عن مالك بن الحويرث، وابن منده عن أكثم ابن أبي الجون، والنسائي، وتمام الرازي عن ابن مسعود، وأحمد، ومسلم، وأبـو داود، والتـرمذي، وابـن ماجه عن ابن مسعود، وأحمد، ومسلم، وابن حبان، والطـبراني، وأبـو عوانة عن حذيفة بن أسيد بن أسيد الغفاري، وحديث ابن مسعود لم يخـتلف في ذكر الأربعين، وكذا في كثيرٍ من الأحاديث، وغالبها كحديث أنس لا تحديد فيه، وحديث حذيفة بن أسيد اختلفت ألفاظ نقلته، فبعضهم جزم بالأربعين، وبعضهم زاد اثنين أو ثلاثًا أو خمسًا، ثم منهم من جزم، ومنهم من تردد، وقد جمع بينها القاضي عياض بأنــه لـيس في رواية ابن مسعود أن ذلك يقع في أوائل الأربعين الثانية، ويحتمل أن يقع الاخـتلاف في العدد الزائد بحسب اختلاف الأجنة، كما في فتح الباري، وهو صريحٌ في الدلالة على أن الكل بقضاء الله وقدره وعلمه وتوفيقه أو خذلانه وكتابته.

ثم أكد ذلك المرام ببيان الوعيد الشديد لمن أنكره.

(ص) (**وقـال في رواية محمد، والحارثي، والأنصاري: وحدَّثني نافع عن عبد الله بن عمـر** رضي الله تعالى عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**يجيءُ قَوْم يَقُولُونَ: لاَ قَـدَرَ، فَـإذَا لَقِيْتُمُوهُمْ فَلاَ تُسَلِّمُوا عَلَيْهِم، وإنْ مَرضوا فَلاَ تعودهم، وإنْ مَاتوا فَلاَ تَـشْهَدُوا جَنَازتهم؛ فَإنَّهُمْ شَيْعَةُ الدَّجَّالِ، ومجوسُ هَذِهِ الأُمَّة، حَقًّا عَلَى اللهِ أنْ يلحقهم به**»).

(ش) (**وقـــال في رواية محمد، والحارثي، والأنصاري**: وحدَّثني نافع عن عبد الله بن عمــر رضي الله تعالى عنهما عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**يجيء قَوْم**): أي تظهر فـــرقة (**يَقُولُونَ: لاَ قَدَرَ**): أي ليس لله تقدير أعمال العباد، (**فَإِذَا لَقَيْتُمُوهُمْ فَلاَ تُسَلِّمُوا عَلَـــيْهم، وإنْ مَرضوا فَلاَ تعودهم**) إهانةً لهم وبغضًا في الدين، (**وإنْ مَاتوا فَلاَ تَشْهَدُوا جَنَازتهم**): أي لا تصلوا عليهم لضلالهم، (**فَإِنَّهُمْ شَيْعَةُ الدَّجَّالِ**): أي من أتباع من يستر الحق من الدجالين أو الدجال المعهود قبل الساعة، (**ومجوسُ هَذِه الأُمَّة**): أي يضاهون في قولهم: إيجاد الأفعال من العباد المجوس القائلين بأن إيجاد الشرور من الشيطان، (**حَقًّا عَلَى اللهِ**): أي ثابتًا بمقتضى وعيده وحكمه، (**أنْ يلحقهم به**[1]»): أي بالمجوس في دار النكال لضلالهم بذلك.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن ما ورد في الأحاديث المشهورة من لعن القدرية فالمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته، سُموا بذلك لمبالغتهم في نفيه، وكثرة مدافعتهم إيـــاه، وقيل: لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد وليس بشيءٍ؛ لأن المناسب حينئذٍ القدري بضم القاف.

وقالت المعتزلة القدرية: هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته؛ لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته ويقول به لا إلى ما ينفيه، ونص الحديث يرد عليهم ويعين أنهم الذين يقولون: لا قدر، ولأن من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدّر أولى باسم القدر ممن يضيف إلى ربه، كما في شرح المقاصد.

وفي الأعراف في الكشف قال الكشاف تجاوز الله عنه: القدر: اسم لأفعال الله تعالى خاصة لا يفهم العرب من القدر إلا هذا، فمن أدخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقـــد أغـــرب، فوجب أن يلقب به كما يلقب بالأشياء الخارجة عن العادة، وأما من لا يُسمَّى بالقدر إلا أفعال الله خاصةً فلم يأتِ بشيءٍ غريبٍ حتى يستحق التنـــزيه.

وفي الحواشـــي عن المطرزي: القدرية هم الفرق المجبرة الذين يثبتون كل أمرٍ بقدر الله تعـــالى، وينسبون القبائح إليه، وأما تسميتهم بذلك أهل العدل والتوحيدَ فمن تعكيسهم؛ لأن الشيء إنما يُنسب إليه المثبت لا النافي، ومن زعم أنهم يثبتون القدر لأنفسهم فكانوا به أولى فهو جاهلٌ بكلام العرب.

---

(١) رواه الطيالسي في المسند (١/٥٨)، والديلمي في الفردوس (٥/٤٩٩).

أقـــول: أراد أن يدفـــع عن المعتزلة أنهم مجوس هذه الأمة بشهادة النبي ﷺ في قوله: «القَدَرِيَّةُ مَجُوْسُ هَذِهِ الأُمَّةُ[١]»، والتحقيق فيه أن الاسم في الأصل يحتمل المدح والذم، إلا أنه اشتهر في الثاني فأرادوا دفعه عن أنفسهم، وما ذكروه من وجه الغرابة معارض بأن مـــن أثـــبت للعبد ما يختص به تعالى من الإيجاد فقد أغرب واستحق النبذ، ثم الطائفتان متـــصفتان على أن كل شيءٍ بقدر، إلا أن أحد الطريقين يقول: هو تقديرٌ معلومٌ، والثاني يقـــول: معلومٌ مقدورٌ، فمن خصَّ القدر بالمعلوم فقد أغرب وفرق بين أمرين لا يفترقان فاســتحق النبذ، والمقصود أن النبذ على الوجهين جارٍ على قانون العربية، لكن الحديث غـــل في عـــنقهم، فإن المجوس قائلون بمبدأين مستقلين هما: الظلمة والنور، «أو يزدان»، «وأهـــرمن»، والمعتزلة كذلك تجعل الله تعالى والعبد سواسية بنفي قدرته عزَّ وعلا عما يقدر عليه عبده، وبالعكس.

فـــإن قلت: الجماعة لما أثبتوا شابهوا المجوس في الشرك بل زادوا عليهم، فالتشبيه في الحديث لا ينافي ما ذكراه.

قلت: لم يجعلوها واجبة بذاتها بل بوجوب الذات، فلا يرد على أن المجوس أشركوا في الأفعـــال كالمعتزلة، فيظهر التخصيص بهؤلاء من بين المشركين، هذا وما يرويه أبو داود رحمـــه الله عن حذيفة ﷺ، عن النبي ﷺ: «لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ ومَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ الذِينَ يَقُولُـــونَ لاَ قَدَرَ[٢]»، نص في أنهم المرادون، وأما قوله: فمن أدخل في القدر ما ليس منه فهو حجةٌ عليه؛ لأن المعتزلة أثبتوا فعل الله لأنفسهم، وقالوا بالقدر: أي بأن للعبد قدرة مستقلة.

وقال في فتح الباري: حُكي عن طوائفٍ من القدرية إنكار كون الباري عالمًا بشيءٍ من أعمال العباد قبل وقوعها منهم، وإنما يعلمها بعد كونها.

قـــال القـــرطبي وغـــيره: قد انقرض هذا المذهب، ولا نعرف أحدًا ينسب إليه من المتأخرين.

والقدرية اليوم مطبقون على أن الله تعالى عالمٌ بأفعال العباد قبل وقوعها، وإنما خالفوا السلف في زعمهم أن أفعال العباد مقدورة لهم، وواقعة منهم على جهة الاستقلال، وهو مع بطلانه أخف من المذهب الأول.

---

(١) رواه أبو داود (٤/٢٢٢)، والحاكم في المستدرك (١/١٥٩)، والطبراني في الأوسط (٣/٦٥).

(٢) رواه أبو داود (٤/٢٢٢)، وأحمد (٥/٤٠٦)، والبزار في المسند (٧/٣٣٨).

الثانية: أنه حديثٌ مشهورٌ، وإليه أشار بالاستدلال به في الاعتقاد، فإنه رواه ثمانية من الصحابة: عمر، وعبد الله بن عمر، وحذيفة بن اليمان، وابن عباس، وجابر، وأبو هريرة، وسهل بن سعد، وأنس، رضي الله تعالى عنهم، وخرَّجه عنهم ستة عشر شيخًا بأكثر من عشرين طريقًا: أخرجه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والحاكم، والطبراني، والبيهقي، والبخاري في التاريخ، واللالكائي رحمهم الله تعالى عن ابن عمر، رضي الله تعالى عنهما بلفظ: «مَجُوسُ هَذه الأُمَّة الذينَ يَقُولُونَ لاَ قَدَرَ، فَإِنْ مَرِضُوا فَلاَ تَعُودُوهُمْ، وإِنْ مَاتُوا فَلاَ تَشْهَدُوهُمْ وَهُمْ شِيْعَةُ الدَّجَّالِ، وحَقٌّ عَلَى الله أَنْ يَحْشُرَهُمْ مَعَهُ[1]»، ورواه اللالكائي عن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم، وخرَّجه أحمد، وأبو داود، والطبراني، والبيهقي، والطيالسي، والبزار رحمهم الله تعالى عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنهم، وابن عساكر رحمه الله تعالى عن أبي هريرة ﷺ بلفظ المتن، وخرَّجه الطبراني وأبو نعيم رحمهما الله تعالى عن أنس ﷺ.

(ص) (حدَّثني سالم عن أبيه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «لَعَنَ اللهُ القَدَرِيَّةَ مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ تَعَالى قَبْلِي إلاَّ حَذَّرَ أُمَّتَهُ مِنهُمْ ولَعَنَهُمْ»، وحدَّثني به علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبية عنه ﷺ، وحدَّثنا الهيثم عن عامر الشعبي عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُؤْمِن بِالقَدَرِ خَيْرِه وشَرِّه». وحدَّثني موسى بن أبي كثير عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: آية القدر في كتاب الله تعالى علمها من شاء وجهلها من شاء، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ من دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء:٩٨]، ﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ إِلاَّ مَنْ هُوَ صَالِ الجَحِيمِ﴾).

(ش) الثالثة: أن للحديث شواهد كثيرة معينة أيضًا لما هو المراد من القدرية، وإليه أشار بما أردفه فيما روى الأئمة المزبورون أنه قال: (حدَّثني سالم عن أبيه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «لَعَنَ اللهُ القَدَرِيَّةَ مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللهُ تَعَالى قَبْلِي إلاَّ حَذَّرَ أُمَّتَهُ مِنهُمْ ولَعَنَهُمْ[2]»).

واللعن: الإبعاد على وجه الطرد، وصار في العرف دعاء، وخرَّج معناه الدارقطني عن علي ﷺ، والديلمي عن حذيفة بن اليمان ﷺ، عنه ﷺ أنه قال: «لُعِنَتْ القَدَرِيَّةُ عَلَى

---

(١) رواه أبو داود (٤/٢٢٢)، وأحمد (٥/٤٠٦)، والبزار في المسند (٧/٣٣٨).

(٢) رواه ابن عدي في الكامل (٢/٢٣٤)، وذكره ابن حجر في لسان الميزان (٢/١٧٧)، بنحوه.

لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا[(١)]»، فهو مروي من طرق متعددة، وإليه أشار فقال: (**وحدَّثني به علقمة ابـــن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبية عنه ﷺ، وحدَّثنا الهيثم عن عامر الشعبي**) أبي عمرو بن شراحيل بن عبيد المنسوب إلى شعب همدان التابعي المجتهد الجليل أدرك سبعين بـــدريًا صحابيًّا، لقى أربعمائة صحابي كما في تاريخ نيسابور للحاكم (**عن علي بن أبي طالـــب ﷺ أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال: لَيْسَ مِنَّا**): أي من فرقتنا، وهي الفرقة التي كان عليها الرسول وأصحابه، (**مَنْ لَمْ يُؤْمِن بِالقَدَرِ خَيْرِه وشَرِّه**[(٢)]): أي بأن جمـــيع الأمور والأعمال من الخير والطاعة والشر والمعصية بخلق الله وتقديره، (**وحدَّثني موســـى بن أبي كثير عن عمر بن عبد العزيز**) الأموي الخليفة العادل المجتهد التابعي (**أنه قال: آية القدر**): أي الآية الدالة على أن جميع الأمور والأعمال بتقدير الله تعالى مصرَّحٌ بها (**في كتاب الله تعالى علمها من شاء**) الله أن يعلم، (**وجهلها من شاء**) ألا يعلم ذلك، (وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ**﴾ [الأنبياء:٩٨]): أي مرمي به في جهنم هم والأصنام التي عبدوها؛ لزيادة عذابهم فإنها حجارة تُحمى، فيُعذبون بها لزيادة حسرتهم، فإنهم عبدوها راجين نفعها فحرموه فنالهم بها زيادة ضرر، ﴿**أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ**﴾ [الأنبـــياء: ٩٨]: أي ســـبق القـــضاء والتقدير بشقاوتهم وورودهم النار لما يختارونه من الكفر وقوله تعالى: ﴿**فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ**﴾ من الأصنام (﴿**مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ**﴾): أي حـــاملين على عبادته (﴿**بِفَاتِنِينَ**﴾): أي موقعين في الفتنة أحدًا، (﴿**إِلاَّ مَنْ هُوَ صَالِ الجَحِـــيمِ**﴾) [الصافات:١٦١، ١٦٢، ١٦٣]: أي من قدَّر عليه أنه يصلى الجحيم، يعنى مـــن علم الله منه اختيار الكفر والإصرار عليه، فقدَّر عليه الكفر والإصرار ودخول النار، كما في التيسير.

وفي التفـــسير الكـــبير للإمام الرازي: أن عمر بن عبد العزيز كان يحتج بهذه الآية في إثـــبات هـــذا المطلوب، فإن الله تعالى بيَّن أن لا تأثير لكلام المضلِّين في وقوع الفتنة، ثم اســـتثنى مـــنه مـــن هو صال الجحيم، فوجب أن يكون المراد من وقوع الفتنة هو كونه محكـــومًا علـــيه بأنه صال الجحيم، وذلك تصريحٌ بأن حكم الله بالسعادة والشقاوة عن اختياره.

(ص) (**وقال في الوصية: فلو زعم أحدٌ أن تقدير الخير والشر من غيره تعالى لصار**

---

(١) رواه الطبراني في الأوسط (١٦٢/٧)، وأبو نعيم في الحلية (٨٣/٥).

(٢) رواه البيهقي في الكبرى (٢٠٤/١٠).

كافرًا بالله وبطل توحيده).

(ش) (**وقال في الوصية: فلو زعم أحدٌ أن تقدير الخير والشر من غيره تعالى**)، وألا تقدير لله تعالى في ذلك ولا علم به قبل وقوعه على ما هو لازمه، كما زعمه غلاة القدرية، (**لصار كافرًا بالله وبطل توحيده**)؛ لإنكاره ما ثبت بالضرورة الدينية من شمول علمه تعالى في الأزل، كما في «**الحاوي**» و«**إجماع الكشف الكبير**».

وإليه يشير التعرض للتوحيد الذي هو مبنى الإيمان بما علم بالضرورة مجيء الرسول به، واختاره كثيرٌ من الأئمة.

قال العلامة الهيتمي في شرح الأربعين: إن كثيرًا من الأئمة منهم الشافعي وأحمد ابن حنبل نصوا بكفر غلاة القدرية النافين لسبق علمه تعالى بما يفعله العباد من خيرٍ وشرٍّ وكتبه له، ثم أشار إلى إثبات المرام مع نفي الجبر والقدر في المقام، (وقال تعالى: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ**﴾ [القمر:٥٢]: أي الأمم السالفة، ﴿**فِي الزُّبُرِ**﴾ [القمر:٥٢]: أي في دواوين الحفظة أو في أم الكتاب، جمع تنبيهًا على اشتماله على أصناف المكتوب، ﴿**وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ**﴾ [القمر:٥٣] من أعمال العباد ﴿**مُسْتَطَرٌ**﴾ [القمر:٥٢، ٥٣]: مكتوبٌ فيها أو مسطور في اللوح المحفوظ، بحسب ما سيقع من اختيارات العباد كما بُيِّن باستدراكه.

(ص) (**وقال في الفقه الأكبر: كتبه في اللوح المحفوظ**).

(ش) (**وقال في الفقه الأكبر: كتبه في اللوح المحفوظ**) على حسب ما يقع من اختيارات العباد دون الجبر عليهم كما بين ذلك.

(ص) (**وقال في الفقه الأكبر: ولكن كتبه بالوصف، لا بالحكم**).

(ش) (**وقال في الفقه الأكبر: ولكن كتبه بالوصف**): أي منوطًا بالأسباب الكسبية المؤثرة في الاتصاف والمبادئ الاختيارية مقيدًا بها، فإن الأوصاف قيود لموصوفاتها، (**لا بالحكم**): أي لم يكتب بالجزم والإلزام من غير ربطٍ بذلك، فإنه تعالى دبَّر الأشياء على ما يشاء، وربط بعضها ببعضٍ وجعلها أسبابًا ومسببات بمتقضى حكمته وجري عادته، وإن كان في قدرته إيجاد الكل بلا أسبابٍ كإيجاد المبادئ والأسباب، لكنه أمرٌ اقتضته حكمته وسبقت كلمته وجرت عليه عادته.

فمن قُدر وكُتِبَ أنه من أهل الجنَّة قدَّر له ما يقرِّبهُ إليها من الأعمال، ووفَّقه لذلك بأقداره وتمكينه منه، وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب، وإلانة قلبه لقبول الحق وترجيحه.

ومن قدر وكُتِبَ أنه من أهل النَّار قدَّر له خلاف ذلك، وخذله حتى اتَّبع هواه، وران علـــى قلـــبه الشهوات، ولم يغنِه النذر والآيات، فأتى بأعمال أهل النار ورجحها وأصرَّ علـــيها، حتى طوى على صحيفة عمره، وكان ما يدخله النار ملاك أمره، كما في شرح المصابيح للبيضاوي، وأثبت ذلك مشيرًا إلى الحديث المرفوع من طرقٍ متعددة.

(ص) (**وقـــال في الوصية: أمر القلم بأن يكتب، فقال القلم: ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة**).

(ش) (**وقـــال في الوصية: أمر القلم بأن يكتب**): أي أمر الله تعالى القلم أن يثبت في اللوح المحفوظ إثبات الكاتب ما في ذهنه بقلمه على لوحه؛ ليطَّلع الملائكة على ما سيقع ليـــزدادوا بوقوعه إيمانًا وتصديقًا، وليعلموا من يستحق المدح والذم فيعرفوا لكل مرتبته، كما في شرح المشكاة للهيتمي، (**فقال القلم: ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة**): أي سيوجد من الخلائق ذوات وصفات خيرها وشرها على ما يختارونه، موافقًا لما تعلق به إرادته تعالى في الأزل.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنـــه تعالى بقديم علمه المتعلق بالأشياء رتبها منوطة بتلك الأسباب إلى يوم القيامة، وإليه أشار بما هو كائنٌ إلى يوم القيامة.

قـــال في الصحائف: إن ما سِوَى الله تعالى محتاجٌ إليه تعالى في جميع ما له من القوى وغيرها في الحصول والبقاء، فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعًا في كل حالٍ عن تأثير المؤثـــرات، فصدور ما صدر عنها أيضًا بقدرة الله تعالى؛ لأن الفاعل في تأثير المؤثر حالة تـــأثيره في الشيء فاعل بالحقيقة في ذلك الشيء، فعلم أن الجميع واقعٌ بقدرة الله تعالى، وجمهور الأشاعرة وإن اجتنبوا عن التزام هذه القاعدة؛ لأنهم ذهبوا إلى نفي الأسباب: أي تأثيرها وكون الترتيب بالعادة، لكنها ليست مما يأباه الشرع، بل العقل والشرع شاهدان عليها؛ لما ورد في الكتب المنـــزلة وأخبار الأنبياء ذكر الأسباب وإناطة مصالح العباد إلى مدبـــرات الأمر بل فيه زيادة قدرة وحكمة؛ لأن خلق السبب يتضمن قدرتين وحكمتين: خلق نفسه، وخلق قوة تأثيره، ونظام الوجود، وإفاضة الجود تبارك الله أحسن الخالقين.

وتحقـــيقه: ما في كشف الكشاف أن الباري جلَّ شأنه بقديم علمه المتعلق بالأشياء تعلقًـــا عاريًا عن النسبة إلى الزمان، وتقديره على وفق علمه المنـــزَّه عن تطرّق الحدثان، وموجب إرادته المرجحة لها إبرازًا حسب العلم الشامل والتقدير الكامل، وقدرته المؤثرة التي يفيض بها ما رجَّحته الإرادة من وجود الماهيات وصفاتها في الأعيان، أوجد الأشياء

مرتبًا ترتيبًا حكميًّا لا تتحول عنه؛ لعدم التحول في العلم والتقدير.

ثم قال: وإن في هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة.

الثانية: أنه أمر القلم بأن يكتب كذلك، ولا يلزم منه امتناع وجود ما علم الله عدمه، أو عدم ما علم وجوده ليكون خبرًا؛ لأن موجب ذلك ألا يقع خلافه لا ألا يمكن، ويسلب اختيار العبد رأسًا، فإن استحالة الشيء بالغير لا يمنع كونه بالذات مقدورًا للعبد مختارًا له، كيف وما من مقدورٍ إلا وهو ممتنعٌ بالغير قبل تعلق قدرته، ضرورة أن كل واقعٍ وجودًا كان أو عدمًا لا يقع إلا بعد ما وجب، ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق، ويلزمه امتناع الطرف الآخر، وإليه أشار بكتب ما هو كائن.

قال العلامة ابن الكمال في «رسالة القدر»: الثابت عندنا أن ما علم الله عدم وقوعه لا يقع ألبتة، وما علم وقوعه يقع ألبتة، وأما أن سبب ذلك علمه تعالى وتقديره فلم يثبت بل ثبت ما ينفيه ويدل على خلافه، وهو أن التقدير تابعٌ للعلم، والعلم تابعٌ للمعلوم في الماهية، وشأن التابع ألا يؤثر في المتبوع لا إيجابًا ولا منعًا، فعلم الله تعالى، وإخباره بوجود شيء أو عدمه وتقديره وكتبه لذلك لا يوجب وجوده ولا عدمه، بحيث ينسب به قدرة الفاعل عليه واختياره، بل يتعلق على حسب ماهية المتبوع وهو الفعل الاختياري، ولذلك أمر القلم بأن يكتب ما هو كائنٌ: أي باختيار العباد في أفعالهم، ولم يؤمر بأن يكتب ما أريد أن يكون عليه.

الثالثة: أنه ثابتٌ بحديثٍ مشهورٍ، وإليه أشار بالاكتفاء عن بيان الرواية، وهو حديثٌ مشهورٌ عن عُبادة بن الصامت، وابن عباس رضي الله عنهم، وروى عنهما بأكثر من خمسة عشر طريقًا: رواه أبو داود، والبيهقي، والطبراني، والضياء المقدسي، والترمذي، رحمهم الله تعالى عن عبادة بن الصامت ﷺ، عنه ﷺ أنه قال: «**أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ: الْقَلَمُ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ، قَالَ: يَا رَبِّ وَمَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، مَنْ مَاتَ عَلَى غَيْرِ هَذَا فَلَيْسَ مِنِّي**[1]»، ورواه الترمذي وأبو داود، والطيالسي عنه بلفظ: «**اكْتُبْ الْقَدَرَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الأَبَدِ**[2]»، ورواه أحمد بن حنبل، وابن جرير، والطبراني، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى، وابن منيع، والضياء المقدسي عنه بلفظ: «**فَقَالَ: مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: الْقَدَرَ، فَجَرَى تِلْكَ السَّاعَةَ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**[1]»،

---

(١) رواه أبو داود (٤/٢٢٥)، والبيهقي في الكبرى (١٠/٢٠٤)، وأبو نعيم في الحلية (٥/٢٤٨).

(٢) رواه الترمذي (٤/٤٥٧)، والطيالسي في المسند (١/٧٩).

القِيَامَة[١]»، وروى البيهقي وأبو نعيم وابن النجار عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، عنه ﷺ أنه قال: «أَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَ اللهُ تَعَالى القَلَم، فَأَمَرَهُ فَكَتَبَ كَلَّ شَيْءٍ يَكُونُ[٢]»، ونوَّر المقام بحديث صريح في المرام، مشهور بين الأعلام.

(ص) (وقال في رواية محمد والحارثي والأنصاري: حدَّثني أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن سراقة بن مالك الأنصاري قَالَ: «يَا رَسُولَ الله حَدِّثْنَا عَنْ دِيْنِنَا كَأَنَّا وُلِدْنَا لَهُ، أَنَعْمَلُ لِشَيْءٍ جَرَت به المقَادِيْر وَجفَّت به الأقْلَام أو لشيءٍ مستقبلٍ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لمـا جَرَت به المقَادِيْرُ وجفَّت به الأَقْلَامَ. قال: فَفِيْمَ العَمَلُ؟ فَقَالَ: اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّر لِمَا خُلِقَ لَهُ». ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾.

(ش) (وقال في رواية محمد والحارثي والأنصاري: حدَّثني أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن سراقة بن مالك الأنصاري)، وهو ابن جعشم الدلجي الكناني، كان ينزل قديدًا، روى عنه الجماعة (قَالَ: «يَا رَسُولَ الله حَدِّثْنَا عَنْ دِيْنِنَا): أي عن حقيقة أمره في حكم ربنا وقضائه وقدره، (كَأَنَّا وُلِدْنَا لَهُ): أي دبَّر الله أمورنا قبل وجودنا، خلقنا لأجله، (أَنَعْمَلُ لِشَيْءٍ جَرَت به المقَادِيْر): أي الأقدار، (وَجَفَّت به الأَقْلَام): أي فيما بيَّنه التقدير الأزلي تعيينًا بتًّا، لا يمكن وقوع خلافه بالنسبة لما في علمه القديم المُعبَّر عنه أم الكتاب، وفرغ من كتابته القلم: أي تَمَّ وانقضى، فجفاف القلم كناية عن التمام والفراغ لانقضاء؛ لأن الصحيفة حال كتابتها لا بدَّ وأن تكون رطبة المداد أو بعضه، ولا يبدل ولا يغير بعد جفافه، فذلك كناية بليغة عن تقدم كتابة المقادير كلها، والفراغ منها في أمدٍ بعيد، وجمع المقادير والأقلام بالنسبة إلى المواد والأفراد، (أو لشيءٍ مستقبلٍ): أي في شيءٍ معلق بالمستقبل، كأن يُكتب: فلان يسعد مثلاً إن زاد أو أحسن، ويشقى إن لم يفعل، وهذا هو الذي يقبل المحو والإثبات المذكورين في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]: أي التي لا محو فيها ولا إثبات، فلا يقع منها إلا ما يوافق ما أبرم، اللام في الموضعين بمعنى (في) و(قد) روى ذلك أيضًا، (فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لمـا جَـرَت به المقَادِيْرُ وجفَّت به الأَقْلَام): أي العمل في شيءٍ جرت به الأقدار الأزلية وفرغت عنها، وجفَّت بها الأقلام من كل عملٍ في سعادةٍ أو شقاوةٍ عن الأنام،

---

(١) رواه الطبري في التفسير (١٦/٢٩)، وابن الجعد في المسند (٤٩٤/١).

(٢) رواه أبو يعلى في المعجم (٨٢/١).

(قال): أي سُراقة الأنصاري: (فَفِيْمَ العَمَل؟): أي المطلوب من العبد شرعًا مع أنه مخلوقٌ فيه قطعًا، وأي فائدة للعمل، فإن الخير لا ينفع إذا كان التقدير والكتاب على خلافه، (فَقَالَ: اعْمَلُوا): أي قال النبي ﷺ: اعملوا بظاهر ما أُمرتم به، وكونه موافقًا لما في التقدير والكتب، أو غير موافقٍ له، فلستم مُكَلَّفين من علمه في شيءٍ، (فَكُلٌّ مُيَسَّر لِمَا خُلِقَ لَهُ»): أي مُهيأ لما خُلق لأجله، وموفر له أسبابه، فيصرف استطاعته واختياره إليه، فمن خُلق لأن يظهر منه الخير والسعادة لا يصدر عنه إلا ذلك باختياره، وكذلك الشر والشقاوة.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أن حكمة التكليف تطويع النفس الأبية؛ لتتهذب بين الخوف والرجاء، وتفوز بالسعادات الأبدية وهي حكمة خفية، وإليه أُشير بتلك المعاملة.

قال الإمام الخطابي: قولهم: ففيم العمل؟ مطالبةً منهم بأمرٍ يُوجب تعطيل العبودية حيث راموا أن يتخذوا حجة لأنفسهم في ترك العمل، فأعلمهم النبي ﷺ أن ههنا أمرين لا يبطل أحدهما الآخر، «باطن» هو العلة الموجبة في حكم الربوبية، «وظاهر» هو السمة اللازمة في حق العبودية، فعُوملوا بهذه المعاملة ليتعلق خوفهم بالباطن ورجاؤهم بالظاهر.

الثانية: أن فعل كل أحد بخلق الله تعالى، وتهيئته وتخصيصه إياه لذلك لاختياره، وإليه أُشير بقوله: «ميسر» وقوله: «لما خلق له».

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الأعلى: ٨]، فيه كقوله ﷺ: «فَكُلٌّ مُيَسَّر لما خُلِقَ لَهُ» لطيفة علمية.

وذلك لأن الفعل في نفسه ماهية ممكنة، قابلة للوجود والعدم على السوية.

فما دام القادر يبقى بالنسبة إلى فعلها وتركها على السوية امتنع صدور الفعل عنه.

فإذا ترجح جانب الفاعلية على جانب التاركية فحينئذٍ يحصل الفعل، فيثبت أن الفعل ما لم يجب لم يوجد.

وذلك الرجحان هو المسمَّى باليسر، فثبت أن الأمر في التحقيق هو أن الفاعل يصير ميسرًا للفعل.

الثالثة: أن تخصيص أحد بما خُلق له لا يوجبه الاضطرار ولا يسلبه الاختيار.

غايته: ألا يقع إلا ذلك، بأن ينساق إليه اختياره ودواعيه، وإليه أُشير بالتيسير ولم يقل: يفعل ما خُلق له.

ولوَّح إلى كل ذلك الإمام في المقام بإيراده دليلاً على المرام.

الـــرابعة: أن ترتب ذلك التخصيص والتهيئة على اختيار العباد بحسب جري العادة الإلهية، كما أُشير إليه في الآية.

وإليه أشار بقوله: (ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى﴾): أي أنفق المال في وجوه الخيرات، أو أعطـــى حقوق الله وحقوق النفس في الطاعة، (﴿وَاتَّقَى﴾): احترز عن كل ما لا ينبغي، فتـــرك متعلقات الأفعال للتعميم، وكل ذلك لما لم ينفع مع الكفر عقبه بقوله: ﴿وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ بكلمة التوحيد والنبوة، أو بما يرضاه الخالق من العبادات البدنية أو المالية، أو بمـــا وعد الله في قوله: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾ [سبأ: ٣٩]، أو بالثواب أو بالجنة أو بكل خصلة حسنة، (﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ [الليل: ٥، ٦، ٧]: أي نهيئه للجنة أو الخـــير أو كل ما كُلف به من الأفعال والتروك، أو العود إلى الطاعة أو الأفعال المؤدية إلى اليسرى. وترتب التيسير على المجموع وإن دلَّ على سببيته له، لكن لا على أن كل ما هـــو سبب له يجب أن يكون كذلك، فلا دلالة عليه قطعًا كما أُشير إليه في مواضعٍ من الإرشـــاد، وكذلك مقابلة قوله: (﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى﴾) بشهوات الدنيا عن نعيم العقـــبى، (﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴾): أي لم يُصدق بما ذكر، (﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾[1]) [الليـــل:٨- ١٠]: أي للـــنار، أو للشر، أو للامتناع من أداء الحقوق البدنية والمالية، أو العود إلى البخل.

الخامسة: أن الدواعي والاختيارات قد تتغير، وإليه أُشير بإدخال السين الدالة على أن المطيع قد يصير عاصيًا، والعاصي قد يكون بالتوبة مطيعًا، فلذا كان للتغير فيه مجال كما في التفسير الكبير.

السادسة: أنه حديثٌ مشهورٌ، وإليه أشار بالاستدلال به في المقام.

فقد رواه عشرة من الصحابة: أمير المؤمنين أبو بكر، وعمر، وابن عباس، وابن عمر، وجابـــر، وابن عمرو، وعمران بن الحصين، وأبو الدرداء، وشريح بن عامر، وسراقة بن مالك، رضي الله عنهم.

وخـــرَّجه عـــنهم ستة عشر شيخًا: خرَّجه أحمد بن حنبل، والطبراني، والبزار، رحمهم الله تعـــالى، عـــن أبي بكـــر ﷺ، وابن حنبل، والبخاري، والترمذي، والدارقطني، والضياء

---

(١) رواه الطبراني في الكبير (٧/١٢٠)، أبو نعيم في مسند أبي حنيفة (١/٢٩)، (١/٣٠)، وبنحوه في: البخاري (٤/١٨٩١)، ومسلم (٤/٢٠٤٠)، وأبو داود (٤/٢٢٨)، والترمذي (٤/٤٤٥)، والنسائي (٦/٥١٧)، وأحمد (١/١٥٧)، وابن ماجه (١/٣٠)، والطيالسي في المسند (١/١١٣).

المقدسي، والفريابي، رحمهم الله تعالى عن عمر ﷺ، والطبراني، والبزار عن ابن عباس، وعمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم، والبخاري، ومسلم، ومالك، وأبو داود، والنسائي، رحمهم الله تعالى، عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، ومسلم، وابن حبان، والطبراني، وأبو عوانة، رحمهم الله تعالى عن جابر ﷺ، والفريابي عن ابن عمرو، وأحمد، والترمذي، والطبراني: عن شريح بن عامر الكلابي ﷺ.

(ص) (وحدَّثني عبد العزيز بن رفيع عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه رضي الله تعالى عنهم، عنه ﷺ أنه قال: «مَا مِنْ نَفْسٍ إلاَّ وَقَدْ كَتَبَ اللهُ مَدْخَلَهَا مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ إلاَّ وَقَدْ علم مَنْـزِلَهَا مِنْ الجَنَّة والنَّارِ، فَقَالُوا: فَلِمَ نَعْمَلُ؟ أَفَلاَ نَتَّكِلُ؟، وَمَخْرَجَهَا ومَا هِيَ لاَقِيَة. فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ الأَنْصَارِ: فَفِيْمَ العَمَل يَا رَسُولَ الله؟ فَقَالَ: اعْمَلُوا؛ فَكُلٌّ مُيَسَّر لما خُلِقَ لَهُ، أَمَّا أَهْل الشَّقَاء فَيُسِّرُوا لِعَمَل أَهْل الشَّقَاء، وَأَمَّا أَهْل السَّعَادَة فَيُسِّرُوا لِعَمَل أهل السَّعَادَة. فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: الآنَ حَقَّ العَمَلُ»).

(ش) وابن جرير رحمه الله تعالى عن أبي الدرداء ﷺ، والطبراني، وابن ماجه، عن سُراقة بن مالك ﷺ، وأكده بحديثٍ آخرٍ في معناه، وقال: **(وحدَّثني عبد العزيز بن رفيع)** الأسدي المكي، سكن الكوفة وسمع ابن عباس وأنسًا، وهو من مشاهير التابعين، **(عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه رضي الله تعالى عنهم، عنه ﷺ أنه قال: «مَا مِنْ نَفْسٍ إلاَّ وَقَدْ كَتَبَ اللهُ مَدْخَلَهَا)**: أي مكان دخولها في دار التكليف، أو زمانه وسائر شأنه من أول ولادته إلى انتهاء نشأته، أو مكان دخولها في دار العقبى من الجنَّة والنَّار، كما فسَّره بعض الروايات: **«مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ إلاَّ وَقَدْ علم مَنْـزِلَهَا مِنْ الجَنَّة والنَّارِ، فَقَالُوا: فَلِمَ نَعْمَلُ؟ أَفَلاَ نَتَّكِلُ؟... الحديث[1]»، (وَمَخْرَجَهَا)**: أي مكان خروجها عن دار التكليف أو زمانه، وهو منتهى أجله ومنقضى أمله وعمله، أو المدخل والمخرج كنايتان عن الأفعال والتروك: أي عما يدخل فيها من الأعمال والأحوال، وما يخرج عنها من التروك والأحوال، **(ومَا هِيَ لاَقِيَة)**: أي ملاقية فيما بين الحالين من السعادة واليسر وأعمال أهل الجنة، أو من الشقاوة والعسر وأعمال أهل النار، ومعنى الكتب يجوز أن يكون على حقيقته: أي الكتب في اللوح المحفوظ؛ لحديث أمر القلم بذلك، ويجوز أن يكون المراد: الثبوت في علم الله تعالى، **(فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ الأَنْصَارِ:)** بناءً على أن العمل

(١) رواه البخاري (١٨٩١/٤)، ومسلم (٢٠٤٠/٤)، والترمذي (٤٤٥/٤)، وأحمد (٨٢/١)، وابن ماجه (٣٠/١).

يقتضي الثواب أو العقاب لو كان معلقًا بمستقبلٍ من غير سبقٍ في الكتاب أو استكشافًا في الباب، (**فَفِيمَ العَمَل يَا رَسُولَ اللهِ؟**): أي إذا كان الأمر مفروغًا منه، وليس معلقًا بمستأنف مبني على خير العمل وشرِّه فأي فائدة للعمل؟ أفلا نتكل على ما كُتب لنا خيرًا أو شرًّا؟ (**فَقَالَ: اعْمَلُوا**): أي دوموا على ما كُلِّفتم به من الأعمال (**فَكُلٌّ مُيَسَّر لما خُلِقَ لَهُ**): أي مهيأ لما خُلق لأجله من الأعمال في الحال أو الاستقبال، وغير مهيأ لما لم يخلق لأجله، وفسَّره ﷺ لتفصيل المرام، فقال مُقَدِّمًا في مقام التهديد: بيان حال أهل الشقاوة والإجرام (**أَمَّا أَهْل الشَّقَاء فَيُسِّرُوا لعَمَل أَهْل الشَّقَاءِ**): أي هيئوا للشقاوة، ولا يقع عنهم اختيار أهل السعادة، (**وَأَمَّا أَهْل السَّعَادَةِ فَيُسِّرُوا لعَمَل أهل السَّعَادَةِ**): أي هُيئوا للسعادة وسهل عليهم مسلكها، ولا يقع عنهم اختيار أعمال أهل الشقاء.

وفيه إشاراتٌ: الأولى: استمرار الأمرين في الأهل، فلا ينافي التغيير بتغيير الاختيار، وإليه أُشير بالصيغة الدالة على الاستمرار وعنوان الأهل.

الثانية: أن العبرة بالخواتيم وإن وقع في الأثناء خلافه، وإليه أُشير بالصيغة أيضًا، وكشف عنه رواية علي ﷺ فيصير لعمل السعادة، ولذا اعتبر العمل (**فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ: الآنَ حَقَّ العَمَلَ**[1])): أي ثبت فائدة العمل، وظهر نتيجة الأمل حيث نيط الأمر على تيسير الأسباب وصرف الاستطاعة إليه.

الثالثة: أن سبق القضاء بذلك لا ينافي الاختيار؛ لأنه تابعٌ للعلم التابع للمعلوم الاختياري في الماهية، وإليه أُشير بكتب المدخل والمخرج، وبيانه تيسير كل عملٍ لمن كُتب له ذلك.

قال الشيخ أكمل الدين البابرتي في شرح المشارق: تحقيقه أن الحقيقة الإنسانية لا تستلزم لذاتها سعادة أو ضدها، وسعادة كل شخصٍ منها وشقاوته، إنما هي بأمورٍ خارجة عنها اقتضتها الحكمة الربَّانية كالمشخصات، وكل ذلك مع معروضاته حاصلة في القضاء إجمالاً، فلا بدَّ من وقوعها في القدر تفصيلاً، فما يقع من أفراد الإنسان: أي باختياراتهم المنساقة إلى القدر فإنما هو تفصيل قضائه لا محالة خيرًا كان أو شرًّا.

ولا يمكن أن يكون التفصيل على خلاف الإجمال، فاتضح معنى قوله ﷺ: «**اعْمَلُوا**

---

(١) رواه أبو نعيم في مسند أبي حنيفة (١/١٧٠)، وابن أبي عاصم في السُّنة (١/٧٦)، والدارقطني في العلل (٤/٣٢٦).

فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ لَهُ[1]»، فمن خلق لأن يظهر منه تفاصيل قضائه الخير لا يصدر عنه إلا الخير، وكذلك عكسه.

وعلى هذا فمعنى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى*وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ [الليل:٥، ٦]: أي لأن هـذه الخصال الحميدة الصادرة منه دليل على أن قضاءه كان خيرًا، فكان تفاصيله خيرًا، فكان مفضيًا إلى الحسنى واختيارها بيسرٍ وسهولة؛ لأنه خُلق لها.

ومـن لـه قـريحة جيدة واتبع كلام المحققين، اطلع على تحقيق قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْـنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ﴾ [هود: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ [الزخرف:٧٦]، وما أشبه ذلك.

الرابعة: أنه حديثٌ مشهورٌ، فإنه رُوي عن علي، وابن عمر، وأبي هريرة، وسعد ابن أبي وقاص، وهشام بن حكيم.

وخرَّجه عنهم أكثر من عشرة من الشيوخ:

خرَّجه البخاري، ومسلم، والطبراني، ومالك، وأحمد بن حنبل، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، رحمهم الله تعالى، عن علي ﷺ.

ومالـك، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، رحمهم الله تعالى عن ابن عمر، وأبي هريرة رضي الله عنهم.

والخطيب البغدادي وابن عساكر، عن أبي هريرة، وابن خسرو البلخي، عن سعد بن أبي وقاص، والبزار عن هشام بن حكيم بألفاظٍ متقاربة.

ثم أشـار إلى شـبه القدرية القائلة: بأن العبد موجدٌ لأفعاله الاختيارية، موميًا إلى أن عمدة تمسكاتهم بالسمعيات ثلاث:

الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته.

والآيات الدالة على أن إسناد الأفعال إلى العباد، إسناد الفعل إلى فاعله.

والآيات الدالة على أمر العباد ببعض الأفعال ونهيهم عن البعض.

(ص) (وقـال في الفقه الأبسط: فإن قال القدري المشيئة إليَّ إن شئتُ آمنت، وإن شـئتُ لم يؤمن، قال تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقـال تعـالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧]، وقال: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

(١) تقدم تخريجه.

﴿وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ولم يجبر عباده على ذنبٍ ثم يعذبهم عليه ولو زنى، أو شرب، أو قذف تُجرى الحدود عليه، ولم يشأ أن يُفترى عليه، والله يقول: ﴿هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ المَغْفِرَةِ﴾ [المدثر:٥٦]، فهو ليس بأهل للكفر، وغير مريدٍ له، يُقال له قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:٢٩] وعيد، (فقد قال: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [المدثر: ٥٦]، وقال: ﴿يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال:٢٤]: أي بين المؤمن والكفر، وبين الكافر والإيمان، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى﴾ [فصلت:١٧]، بصرناهم، وبيَّنا لهم، وقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾) [الإسراء: ٢٣]: أي أمر ربك، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]: أي ليوحدوني).

(ش) فأشار إلى تلك السمعيات: (وقال في الفقه الأبسط: فإن قال القدري) في دعوى إيجاده لفعله بحسب قصده ومشيئته: (المشيئة إليَّ إن شئتُ): أي الإيمان ووجد داعيته واختياره مني (آمنت، وإن شئتُ) الكفر ووجد داعيته واختياره مني (لم يؤمن).

واستدل على ذلك بأنه (قال تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]): أي لا أبالي بإيمان من آمن وكفر من كفر، دلَّ على أن حصول الإيمان أو الكفر بمشيئة العبد لذلك، (وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾) أن دللناهم على طريق الحق، وأوضحنا لهم سبل المراشد بنصب الحجج وإرسال الرسل، ﴿فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى﴾ [فصلت: ١٧]): أي أحبوا العمى على الحق، والغواية واختاروها على الاهتداء (وقال: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]): أي حكم بألا تعبدوا إلا الباري تعالى؛ لأن غاية التعظيم لا يجوز إلا لمن له غاية العظمة ونهاية الإنعام. ونهاية الإنعام عبارة عن إعطاء الوجود، والحياة، والقدرة، والشهوة، والعقل.

وقد ثبت بالدلائل أن المعطي لهذه الأشياء هو الله تعالى لا غيره.

وإذا كان المنعم بجميع النعم هو الله تعالى لا غيره، لا جرم كان المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره كما في التفسير الكبير، ولما كان في دلالة القضاء على المرام خفاء أردفه بما هو أصرح في ذلك فقال: (وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]): أي إلا ليكونوا عبادًا لي.

قالوا: «الآية الأولى» صريحة في أن الإيمان والكفر مفوضان إلى مشيئة العبد واختياره،

«والثانية» صريحة في إسناد المحبة والاختيار للغواية إليهم بأنفسهم إسناد الفعل إلى فاعله، وفي نفـــي إرادتها عنه تعالى، «والثالثة والرابعة» صريحة في الأمر بالعبادة، وإرادتها، وخلق العــباد لهـــا، دالة على نهيهم عن الكفر، فدلت على أنهم الموجدون لأفعالهم الاختيارية، وسيأتي جوابه.

وأومأ إلى أن عمدة تمسكاتهم بالعقليات أيضًا ثلاث[1]:

الأول: أنه لو لم يكن العبد موجودًا لأفعاله بالاستقلال، بطل فوائد الوعد، والوعيد، والبعـــثة، والإنزال، وبطل المدح والذم، وإجراء الحدود عليها؛ إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعله، ولا واقع بقدرته واختياره.

الـــثاني: أن كثيرًا من أفعال العباد قبيح، كالشرك والفرية على الله تعالى بالقول باتخاذ الولد، ونحو ذلك، والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وتنـــزهه عنه.

الـــثالث: أن الباري تعالى لو كان موجدًا لأفعال العباد لكان فاعلاً لها؛ لأن معناهما واحد، ولكان أهلاً لها، متصفًا بها، فيلزم أن يكون أهلاً للظلم والكفر، تعالى عنه كما في شرح المقاصد وغيره.

فأشار إلى تلك العقليات بقوله فيه: (**ولم يجبر عباده على ذنبٍ**)، ولا يليق بحكمته أن يجـــبر على الذنب، (**ثم يعذبهم عليه**) (و) الحال أنه (**لو زنى، أو شرب، أو قذف تُجرى الحـــدود عليه، ولم يشأ أن يُفترى عليه**)، فأشار إلى قولهم: إن العبد لو لم يكن موجدًا لفعلـــه الاختياري بالاستقلال، بل مجبورًا عليه بإيجاد الله الفعل فيه؛ لبطل فائدة الوعيد، والذم، والتعذيب، وإجراء الحدود عليه، وكذا فائدة الوعد والمدح؛ إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعل له، ولا واقع بقدرته واختياره كما في شرح المقاصد.

وكذا لا يليق بحكمته ومشيئته ما يقبح من الفرية عليه، والكفر، ثم التعذيب عليه، فلا يخلقـــه الحكيم ولا يشاؤه لعلمه بقبحه، وتنـــزهه عن القبائح، فهو بفعل العبد وإيجاده، وبقـــوله فـــيه: (**والله يقـــول: ﴿هُـــوَ أَهْلُ التَّقْوَى﴾**) حقيق بأن يُتقى عقابه، (**﴿وَأَهْلُ المَغْفِرَةِ﴾** [المدثر:٥٦])، حقيق بأن يغفر الذنوب عباده سيما المتقين منهم، (**فهو ليس بأهل للكفر**)، وغير حقيقٍ له (**وغير مريدٍ له**)[2].

فأشار إلى قولهم: إنه تعالى لو كان موجدًا لأفعال العباد لكان موجدًا للظلم ونحوه،

---

(١) انظر: المواقف (١/ ٢١٠).

(٢) انظر: الشرح الميسر (ص١٠٢).

وفـــاعلاً له متصفًا به؛ لأن معناهما واحد، فيلزم أن يكون أهلاً للظلم ونحوه من القبائح، وهو خلاف النص والإجماع، وإن الباري تعالى حكيم، فلا يريده، وإنما المريد والموجد له هو العبد.

وأشـــار إلى الجـــواب عـــنه بقـــوله فيه: (**يُقال له**): أي للقدري في الجواب بالمنع والمعارضة، (**قوله تعالى**: ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [الكهف:٢٩] **وعيد**): أي لـــيس الأمر على حقيقته ليكون تفويضًا، بل مجاز عن الوعيد والتهديد؛ لدلالة سياق الآية، ولأن الحكيم لا يأمر إلا بما له عاقبةٌ حميدةٌ، فليس فيه، وكذا في التعليق بمشيئة العبد دلالـــة على التفويض إليه، واستقلاله بفعله؛ لأنه وإن كان بمشيئته، فمشيئته متوقفة على علمه وذكره، وذلك بمشيئة الله.

وإليه أشار بقوله: (**فقد قال**: ﴿**وَمَا يَذْكُرُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ**﴾ [المدثر: ٥٦]): أي يشاء ذكرهم أو مشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ**﴾[التكوير٢٩]، وهو تصريحٌ بأن فعل العبد بمشيئة الله تعالى كما في تفسير البيضاوي.

وقال الإمام الرزاي في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً**﴾ [المزمل: ١٩]، إن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر.

فالقـــدري يتمسك بالآية، ويقول: إنه صريح مذهبي، ونظيره: ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾ [الكهف:٢٩].

والجـــبري يقول: متى ضُمَّت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً**﴾ يقتضي أن تكون مشيئة العـــبد متى كانت خالصة مستلزمة للفعل، وقوله بعد ذلك: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّـــهُ**﴾ يقتضي كون مشيئة الله تعالى مستلزمة لمشيئة العبد، ومستلزم المستلزم مستلزم، فـــإذًا مشيئة الله مستلزمة لفعل العبد، وذلك هو الجبر، وأن الفعل قد يتخلف عن المشيئة بفـــسخ العزائم وتغير المقاصد، فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض إليه.

وإليه أشار بقوله: (وقال: ﴿**يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**﴾ [الأنفال:٢٤]: أي بين المؤمن والكفـــر، وبين الكافر والإيمان): أي هو تصوير وتخييل لتملكه على العبد قلبه، فيفسخ عـــزائمه، ويغير مقاصده، ويحول بينه وبين الفكر إن أراد سعادته، وبين الإيمان إن قضى شقاوته، كما في تفسير البيضاوي.

وأشار إلى الجواب عن تمسكهم بالآيات المذكورة على إرادة الله تعالى الطاعات منهم

دون المعاصي، وعلى أنهم الموجدون لأفعالهم.

فقال فيه: (وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى﴾ [فصلت:١٧]، بصرناهم) بطريق الحق، (وبيّنا لهم) سبل المراشد، فآثروا العمى حبًّا، واختاروا الغواية، كا فسَّره ابن عباس والسدي وقتادة وابن زيد كما في البحر للإمام أبي حيان.

فأشار إلى أنه ليس بمعنى الدلالة الموصلة، وليس فيه نفي إرادة المعاصي عنه تعالى، وفي استحبابهم العمى والغواية دلالة على كونهم الموجدين لذلك، بل على تكسبهم له قال ابن عطية.

وفي كشف الكشاف استدلوا على أن الإيمان باختيار العبد على الاستقلال، من قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ دالّ على نصب الأدلَّة، وإزاحة العِلَّة، وقوله: ﴿فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى﴾ دال على أنهم بأنفسهم آثروا العمى.

فالجواب: أن في لفظ الاستحباب ما يُشعر بأن قدرة الله تعالى هي المؤثرة، وأن لقدرة العبد مدخلاً ما، فإن المحبة ليست اختيارية بالاتفاق، وإيثار العمى حبًّا وهو الاستحباب من الاختيارية، فانظر إلى هذه الدقيقة ترَ العجب العجاب.

(وقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾) [الإسراء: ٢٣]: أي أمر ربك)، فأشار إلى أن القضاء بمعنى الأمر القطعي، كما فسَّره ابن عباس والحسن وقتادة.

وقال ابن عطية: إن معنى «وقضى ربك»: أي أمر ألا تعبدوا إلا إيَّاه، فهو أمر بالاقتصار على عبادة الله، فذلك هو المقضيّ لا نفس العبادة.

وقد عرفت أن الأمر لا يستلزم الإرادة كما مرَّ، فلما آل المعنى إلى أمره أمرًا مقطوعًا به ألا تعبدوا إلا الله، فلا دلالة على إرادة الطاعات دون المعاصي، فضلاً عن الدلالة على أنهم الموجدون لأفعالهم.

وأوضح ذلك فقال: (وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]: أي ليوحدوني)، كما في تفسير القاضي عضد الدين، وبه فسَّره محمد ابن السائب الكلبي كما في البحر، فأشار إلى أن المراد من العبادة لازمها، وهو التوحيد، واللازم للصيرورة، بدلالة القواطع، وبدلالة البيان: أي قوله: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات:٥٧]، فكأنه قال: وما خلقتهم لينفعوني، بل ليوحدوني، أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر، وأما بالنسبة إلى العاصي فبشهادة فطرته على وحدانيته، وليقرُّوا لي بالعبادة.

وقال مجاهد: إلا ليعرفوني كما في البحر.

وقال بعضهم: المعنى: إلا ليتذللوا لي، أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر، وأما بالنسبة إلى غيره فبشهادة الفطرة على التذلل، وإن تخرص وافترى كما في الإرشاد لإمام الحرمين، فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصي، ولا على أنهم الموجدون لذلك[1].

قال في شرح المقاصد: وجعل اللام للعاقبة إنما يصح في فعل من يجهل العواقب، فيفعل لغرضٍ فلا يحصل ذلك بل ضده، فكيف يُتصور في علاَّم الغيوب أن يفعل فعلاً لغرضٍ يعلم قطعًا أنه لا يحصل ألبتة، بل يحصل ضده.

وفي كشف الكشاف أن فعله تعالى ينساق إلى الغايات الكمالية، وأن اللام في الغايات موضوعة لذلك، وأما الإرادة فليست من مقتضى اللام إلا إذا عُلم أن الباعث مطلوب في نفسه، وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويلٍ، فإنهم خُلقوا بحيث يتأتّى منهم العبادة وهُدوا إليها، وجُعلت تلك غاية كمالية لخلقهم، وتعوُّق بعضهم عن الوصول إليها لا يمنع كونها الغاية، وهذا معنى مكشوف فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصي، فضلاً عن الدلالة على كونهم الموجدين لذلك، وأشار إلى الجواب عن تمسكاتهم العقلية.

(ص) **(ويُقال له: هل يطيق العبد لنفسه ضرًّا أو نفعًا؟ فإن قال: لا لأنهم مجبورون في الضرِّ والنفع ما خلا الطاعة والمعصية، يُقال له: هل خلق الله الشر؟ فإن قال: نعم خرج من قوله، وإن قال: لا كفر؛ فقد أخبر أن الله خالق الشر والحدود تُجرى بما أمر الله تعالى به؛ لأنه أمر بالحدود فلا يترك ما أمر الله تعالى به، ولأنه لو قطع زيد يد غلامه كان بمشيئة الله، وذمه الناس ولو أعتقه حمدوه عليه، وكلاهما وُجد بمشيئة الله تعالى وقد عمل بمشيئة الله، (لكن من عمل بمشيئة الله المعصية فإنه ليس بها رضا، ولا عدل في فعله، ويُقال له: الفرية على الله من الكلام أم لا ؟ فإن قال: نعم يُقال له: من أنطق الكافر، قال: الله تعالى، فقد خصموا أنفسهم؛ لأن الفرية من النطق، ولو لم يشإ الله لما أنطقهم بها، وهو أهل لما يشاء من الطاعة، وليس بأهل لما يشاء من المعصية).**

(ش) فأشار إلى الأول بقوله فيه: **(ويُقال له)**: أي للقدري في الجواب بطريق المعارضة والتقرير: **(هل يطيق)** ويقدر **(العبد)** أن يوجد استقلالاً **(لنفسه ضرًّا أو نفعًا؟)** في أفعاله الاختيارية وما يترتب عليها من المتولدات، ويستقل فيه بالفاعلية على سبيل التفويض إليه بالكلية.

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي (١/٢٤٢)، والغنية في أصول الدين (ص١٣٣).

(فإن) اختار مذهب النظامية منهم و(قال: لا) يستقل في جميعها بالإيجاد والفاعلية، فلا يستقل في المتولدات؛ (لأنهم مجبورون في الضرِّ والنفع) المترتبين على أفعاله الاختيارية؛ لأن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب عند بعضهم، ومنهم النظام ومن تبعه من القدرية، كما في شرح المواقف وغيره، (ما خلا الطاعة والمعصية)؛ لأنه يستقل فيهما لكونهما بإيجاده، وإلا لزم الجبر المستلزم لضياع فائدة التكليف، وبطلان الأمر والنهي، والبعثة، والوعيد، والتعذيب.

(يُقال له) في معارضة مدعاه مع الإشارة إلى منع دليله: (هل خلق الله الشر؟) الشامل بإطلاقه للضر والمعصية مما باشره أو تولد منه.

(فإن قال: نعم) وأقرَّ بخلق الله للشر وشموله لهما (خرج من) موجب (قوله)، وأفحم بموجب إقراره.

(وإن قال: لا) وأنكر خلقه تعالى للشر وشموله لهما (كفر)؛ لإنكاره ما نصَّ الله تعالى عليه في محكم كتابه، (بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ١، ٢]، فإنه عام في كل ما يُستفاد منه من الشرور، كما في التفسير الكبير، فيعم الشر الذي في العالم ومراتب مخلوقاته كما في البحر.

(فقد أخبر أن الله خالق) ما يقع في العالم من (الشر)؛ لعموم ما خلق، ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية، فيخلقه الله عقيب اختيار العبد وعزمه على حسب جري عادته، فإن شرَّ عالمِ الخلق اختياري لازم، ومتعد كالكفر والظلم، وطبيعي كإحراق النار، وإهلاك السموم كما في تفسير البيضاوي، وفيه إشارة إلى أنه لو أول بالتخصيص ما باشره لم يكفر كما سيأتي.

ولا يلزم ضياع فائدة التكليف والأمر والنهي والبعثة والوعد والوعيد والذم والتعذيب؛ لأنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل «طاعة» إن وافق الأمر، و«معصية» إن خالفه، فلا يكون التعذيب عليه منافيًا للحكمة، ويصير علامة للثواب والعقاب، كما في شرح المواقف.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: ويُقال له في الجواب عن قوله: «ولو أنه زنى أو شرب أو قذف تُجرى الحدود عليه».

(والحدود تُجرى) على من اقترف تلك الذنوب باختياره (بما أمر الله تعالى به): أي بإجرائها عليهم مجازاة لسوء اختيارهم؛ (لأنه أمر بالحدود) وإجرائها عليهم، (فلا يترك ما

أمــر الله تعالى به) من إجراء الحدود والذم عليهم مجازاة لسوء اختيارهم مخالفة ما أمر الله تعالى به، وإقدامِهم على اقتراف ما نهى الله عنه.

وأوضح كون مناط الذم وإجراء الحدود سوء الاختيار بقوله: **(ولأنه لو قطع زيد يد غلامــه)** من غير ذنبٍ وسوء اختيار من العبد **(كان)** ذلك من زيد **(بمشيئة الله)**؛ لعموم مشيئته تعالى لجميع الكائنات كما مرَّ، **(وذمه الناس)** لصدور ذلك منه من غير ذنبٍ من العبد، **(ولو أعتقه حمدوه عليه)**؛ لإتيانه بالقربة وحسن اختياره، **(وكلاهما وُجد بمشيئة الله تعــالى)** وخلقــه عقيب اختيار العبد وعزمه بحسب جري عادته تعالى، **(وقد عمل بمــشيئة الله)** في كـــلا الأمرين، ووقعا متعلقين بقدرته واختياره، واقعين بكسبه وعقيب عزمه، وإن كانا بخلق الله، **(لكن من عمل بمشيئة الله المعصية)** واقترفها بسوء اختياره **(فإنه ليس بها رضا)** من الله تعالى، ولذا يُذم عليها وتُجرى الحدود على بعضها الأدخل في كــونه شــنيعًا بين المسلمين، وفيه هتك حرمة الله والدين، **(ولا عدل)**: أي توسط **(في فعلــه)** لــصرفه اســتطاعته الصالحة للطاعة وأيضًا إلى المعصية، وأشار إلى الثالث من متمــسكاتهم بقوله: **(ويُقال له)** في المعارضة والإلزام عليه: **(الفرية على الله)** نوعٌ **(من الكـــلام أم لا ؟ فإن)** أقرَّ بأنها نوعٌ من الكلام و**(قال: نعم يُقال)** بطريق المعارضة **(له: مـــن أنطق الكافر)** بالفرية على الله؟ **(فإن)** أذعن بأن الناطق يأتي بحروفٍ مخصوصةٍ على نظـــمٍ مخصوصٍ من غير شعورٍ له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، فأقرَّ و**(قال: الله تعالى)** أنطقه بها، **(فقد خـــصموا أنفـــسهم)** وأفحموا بقولهم؛ **(لأن الفرية)** نوعٌ **(من النطق)**؛ لكونها حروفًا مخـــصوصة علـــى نظمٍ مخصوصٍ، **(ولو لم يشإ الله)** خلقها فيهم وإنطاقهم بها لاختيارهم إياهـــا **(لما أنطقهم بها)**، لكنه تعالى خلقها فيهم بحسب جري عادته على الخلق عقيب اختـــيار العبد وعزمه بلا منافاة فيه لحكمته، وفيه إشارة إلى أنه لغاية ظهوره كأنه يضطره إلى الإذعان به وإقراره.

وأشـــار إلى الرابع من متمسكاتهم بقوله فيه: يُقال له: **(وهو أهل)** وحقيق **(لما يشاء من الطاعة، وليس بأهل)** ولا حقيق **(لما يشاء من المعصية)** التي يخلقها فيمن اختارها وقامـــت بـــه. فأشار إلى منع استلزام خلقه تعالى لأفعال العباد من المعاصي والشرور، كالظلم ونحوه وكونه تعالى فاعلاً وأهلاً لما متصفًا بها؛ لأن مثل ذلك إنما يُطلق على من قـــام بـــه الفعل لا على من أوجده في محلٍ آخرٍ، ألا يرى أن كثيرًا من الصفات كالطول

والقصر قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقًا، ولا يتصف بها إلا المحال كما في شرح المقاصد.

وفيه إشارات:

الأولى: أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه، ومتى صمم العزم على المعصية يخلقها الله فيه، فيُضاف الفعل إلى العبد ويستحق الثواب أو العقاب عليه مع كونه يخلقه تعالى؛ لحصوله بسبب عزم العبد عليه، كما في شرح الصحائف والمسايرة.

وإليه أشار بقوله: يُقال له: هل خلق الله الشر؟ وقوله لكن من عمل بمشيئة الله المعصية فإنه ليس بها رضا.

الثانية: أن ذات الفعل الحركات والسكنات، وكونها طاعة أو معصية صفات يحصل بها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة والمعصية، وذات الفعل بخلق الله تعالى، وكونها طاعة أو معصية بفعل العبد بسبب صرفها إليه، فيُضاف الفعل إلى العبد لحصول وصفه منه، فيستحق الثواب أو العقاب عليه وإن كان ذات الفعل بخلقه تعالى كما في شرح الصحائف.

وإليه أشار بقوله: (**يُقال له: من أنطق الكافر؟ فإن قال: «الله» فقد خصموا أنفسهم**)، وبقوله: (**لو لم يشأ الله لما أنطقهم بها**).

الثالثة: أن الله تعالى قد يريد من العبد شيئًا فيخلق فيه؛ علمًا أو ظنًّا بمصلحة داعية إلى ذلك الفعل يحمله على ذلك ويهيئ له ما لا بدَّ منه حتى يحصل منه ذلك الفعل، لكن ذلك لا يُخرجه عن حد الاختيار؛ لأنه فعله باختياره، كما في شرح الصحائف.

وإليه أشار بقوله: (**يُقال له: هو أهل لما يشاء من الطاعة، وليس بأهل لما يشاء من المعصية**).

وحققه العلاَّمة صاحب الكشف في ردِّ ما نسبه الزمخشري من الجبر والتجوير حيث قال: إن أراد بالجبر عدم استقلال العباد بالإيجاد والإعدام فيما يُنسب إلى اختيارهم فهو مذهب الجماعة، ولكنه محض العدل؛ لقواطع أوضحها أن الممكن لا ينفك عن الاحتياج إلى الواجب ابتداءً ودوامًا، ولكنه قد خفي على كثيرٍ من المتكلمين فخبطوا، ثم العلم الضروري بأن العبد غير شاعرٍ بتفاصيل حركاته الاختيارية حال صدورها عنه، وفي ذلك دليلٌ على عدم الاستقلال.

وأما حديث انتهاء الممكنات في سلسلة الترتيب فلعله لا يكفي في هذا المقام.

فإن المعتزلة يقولون: يكفي في الانتهاء إيجاده للعبد الموجد لهذه الأفعال الاختيارية، وإن أراد بـــه أنه لا فرق بين حركة المرتعش مثلاً أو حركة من يبسط يده نحو المشتهى، فهذا شيءٌ تُكذِّبه الضرورة، لم يذهب إليه أحدٌ من الجماعة.

وما توهمه بعضهم أنه مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، فمن قصور التوهم، وكنت قد حققته في بعض التعاليق على مسألة التكليف بالمحال.

وها أنا ذا أتبرع بذكر ما يذهب إليه هؤلاء الأجلاَّء، ثبَّتنا الله على اتِّباعهم.

قالـــوا: إن الله جـــلَّ وعـــلا بسابق علمه المعلق بالأشياء قبل كونها جملةً وتفصيلاً، وموجب إرادته المرجحة لها إبرازًا حسب التعلق العلمي، وقدرته الكاملة التي يفيض منها مـــا رجحته الإرادة من وجود الماهيات في الأعيان ووجود كمالاتها، أوجد الأشياء مرتبة تـــرتيبًا حكيمًا، لا يتحول عن ذلك الترتيب؛ لعدم التحول في العلم لا لأنه لا قدرة على التبديل، وأن علمه كذلك مؤيد قدرته لا مقتض للإيجاب كما توهمه بعض الناظرين، وأن في هـــذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة، والحكمة البالغة، مع ما فيه من الرحمة الـــشاملة الموجـــبة لاطمئنان القاصرين، وزيادة إيقان العارفين. وأنت تعلم أن من هذا عقيدته لا يلزمه تجوير.

ثم لمـــا لم يجعلوا الصفات واجبة بنفسها بل قديمة لقدم الذات قائمة بها، لم يكن في شمس توحيد وإشراقها من تغويرٍ، وأما من يجعل العبيد سواسية بمولاهم مستقلين في بعض الأحـــوال، فقد بدا في قمر توحيده ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الأفعال إلى المحاق ما لـــزمه مـــن تـــساوي القدرتين في الاختصاص، بإيجاد بعض دون آخر المفوت لتوحيد الـــصفات، المستجلب لنقصان الذات، تعالى شأنه عما يتوهمه الزائغون، بل عما يتحققه العارفـــون علوًّا كبيرًا، فهذا جورٌ منه وإشراك معًا. هذا، وإن رأيهم في العدل والتوحيد يُكذب بعضه بعضًا، وكفى ذلك للمسترشدين نقصًا ونقضًا.

(ص) (وإن قـــال: الـــرجل إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وإن شاء أكل، وإن شاء لم يأكل، وإن شاء شرب، وإن شاء لم يشرب. يُقال له: هل حكم الله على بني إسرائيل أن يعبروا البحر وقدَّر على فرعون الغرق؟ فإن قال: نعم يُقال له: هل يقع من فرعون أن لا يـــسير في طلـــب موسى وألا يغرق هو وأصحابه؟ فإن قال: نعم فقد كفر، وإن قال: لا نقض قوله السابق).

(ش) ثم أشـــار إلى شـــبهة القدريـــة المدَّعين للضرورة في كون العبد موجدًا لأفعاله الاختـــيارية، كما اختاره بعض منهم رئيسهم أبو الحسين البصري، وقال فيه: (وإن قال)

القدري في دعوى الضرورة في إيجاده لفعله منبهًا عليها: نعلم بالضرورة أن تصرفات كل أحـــد بإيجـــاده، وليست بإيجاد الله تعالى وخلقه؛ لأن (**الرجل إن شاء**) إيجاد شيء من مطلق أفعال ووجدت داعيته (**فعل**) ذلك الشيء ووجب منه، (**وإن شاء**) تركه وكفٍّ عنه ووجـــد داعيـــته، (**لم يفعل**) وتركه وامتنع ذلك الشيء منه، (**وإن شاء**) خصوص الأكل ســيما عند جوعه وداعيته (**أكل**) ووجب منه، (**وإن شاء**) الترك والكف عنه سيما عند علمه بأن في الطعام ضرًا أو سمًّا (**لم يأكل**) وتركه وامتنع الأكل منه، (**وإن شاء**) خصوص الشرب سيما عند عطشه ووجدان داعيته (**شرب**)، ووجب منه لاختياره وداعيته، (**وإن شــاء**) الترك والكف عنه سيما عند علمه بأن في الشراب ضرًا وسمًّا (**لم يشرب**) وتركه وامتنع الشرب منه.

فعُلـــم أن تـــصرفات كـــل واحدٍ واقعة بحسب قصده وداعيته، تابعة لإرادته وجوبًا وامتناعًا، ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار إلا الذي يحدث منه الفعل، ويجب ويمتنع على وفق دواعيه كما في شرح المقاصد.

وأشار إلى الجواب عنه بالمنع، والحل ببيان عدم إيجاب الصدور بالداعي للاستقلال، وإلزامهم بلزوم التناقض لهم في القول به، وكون العبد موجدًا لأفعاله بالضرورة بوجهين:

الأول: بالإرجـــاع إلى الحكـــم والعلم الأزلي بقوله فيه: (**يُقال له**): أي للقدري في الجواب بطريق التقرير: (**هل حكم الله**) وقدَّر على وفق إرادته وعلمه المنـــزَّه عن التغير (**علـــى بني إسرائيل أن يعبروا**) ويجاوزوا (**البحر**) بعدما جعله لهم اثني عشر طريقًا يبسًا من فضله، (**وقدَّر على فرعون الغرق**) بإطباق البحر عليه وعلى جيوشه من عدله؟.

(**فإن**) أقرَّ القدري بسبق التقدير بذلك على وفق الإرادة والعلم الأزلي، كما ذهب إليه جمهورهم، و(**قال: نعم**) سبق التقدير به فيتبعه قصد العبد وداعيته، (**يُقال له: هل يقع من فـــرعون أن**) لا يختار السير في البحر، و(**لا يسير**) باختياره (**في طلب موسى**) وأمته بني إسرائيل، (**وألا يغرق هو**): أي فرعون (**وأصحابه**) وجيوشه في سيرهم ذلك، حيث قدَّر عليهم على وفق الإرادة والعلم الأزلي المنـــزَّه عن التغير، وتبعه قصدهم السير وداعيتهم؟.

(**فإن**) اعتقد تغير العلم الأزلي ووقوع خلافه، كما ذهب إليه الهاشمية منهم، و(**قال: نعـــم**) يقـــع من فرعون وأصحابه ألا يقصدوا ولا يسيروا فيه، وألا يغرق هو وأصحابه، (**فقـــد كفر**)؛ لإنكاره ما ثبت بالضرورة الدينية من علمه الأزلي المنافي للتغير، واستلزام التغير للتجهيل تعالى عنه علوًّا كبيرًا.

(وإن) لم يعتقد التغير فيه (قال: لا) يقع منه ومن أصحابه ألا يختاروا ولا يسيروا فيه باختيارهم، وألا يغرق هو أصحابه حيث جرى التقدير بحسب العلم والإرادة على ذلك، (نقـــض قوله السابق)، وأبطل دعواه الضرورة في إيجاد العبد لأفعاله، وأنها تجب وتمتنع منه بحسب قصده وداعيته، حيث أقرَّ بكون قصده وداعيته تابعين لإرادة الله وعلمه.

فأشـــار إلى منع كون تصرفاته بحسب قصده وداعيته مفيدة للوجوب والامتناع، بل الوقوع واللاوقوع في بعض الأفعال، ورُبَّ فعلٍ يتبع إرادة الغير كما للخدم.

وإليه أشار بذكر الوقوع والتصوير في المسير، ولو سلم إفادة الوجوب والامتناع، فلِمَ لا يجوز أن يكون بتبعية إرادة الله تعالى، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جري العادة؟

كمـــا في شرح المقاصد.وإليه أُشير بالوقوع على حسب التقدير المتفرع على الإرادة والعلم.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن الاعتراف بالعلم الأزلي يلجئ القدري إلى الإفحام أو التزام الكفر.

وإليه أشار بتفريع الكفر له إن قال بوقوع خلاف المقدر المستلزم لتغير العلم الأزلي.

وصرَّح به بعده، ومنه أخذ الشافعي. وقال القدرية: إذ سلموا العلم خصموا، كما في شرح جمع الجوامع للولي العراقي.

الثانية: أن الداعية ليست من العبد، فالقول باستقلال العبد بفعله والاستدلال عليه بالصدور عن داعيته بالوجوب تناقض.

وإليه أشار بتفريع قوله: هل يقع من فرعون ألا يسير في طلب موسى؟ على تقدير قول القدري بالتقدير والنقض عند الإفحام.

ومنه **قال بعض أذكياء المعتزلة**: الداعي الموجب، ودليل العلم الأزلي هما العدوان للاعتزال، كما في شرح المقاصد.

وقال الإمام الرازي: إن أبا الحسين البصري لبس الأمر على أصحابه بمبالغته في ادّعاء العلم الضروري بذلك، وإلاّ فهذا التناقض أظهر من أن يخفى عليه.

الثالثة: أنّ مقتضى التقدير وخلق الدواعي لو سلم توقف الفعل عليها أن ينساق اختيار العبد وعزمه إلى ما تعلّق به القدر، وخلق دواعيه، ولا يقع خلافه لا أن يسلبه الاختيار، ويوقعه في الاضطرار.

فإن توقف صدور الفعل عن القادر على الدواعي، ووجوب حصوله عند حصولها، لا ينافي مدخلية القدرة الحادثة بالتأثير في وجود الفعل، وإنما ينافي الاستقلال بالفاعلية كما

في نهاية العقول والمواقف.

وإليه أشار بذكر الوقوع على حسب التقدير، ففي المسايرة للإمام ابن الهمام: أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات، وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزمًا مصممًا بلا تردد، وتوجهًا صادقًا إلى الفعل طالبًا إياه إذا أوجد العبد ذلك العزم: أي صممه، ففيه تسامحٌ، خلق له الفعل.

فيكون منسوبًا إلى الله تعالى من حيث هو حركة، وإلى العبد من حيث هو زنا ونحوه، وإنما يخلق الله هذه الأمور في القلب؛ ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة الأمر أو الطاعة له.

وليس للعلم خاصية التأثير؛ ليكون المكلف مجبورًا، ولا خلق هذه الأشياء يوجب اضطراره إلى الفعل؛ لأنه تعالى أقدره فيما يختاره، ويميل إليه عن داعيته على العزم على فعله أو تركه؛ إذ من المستمر ترك الإنسان ما يحبه ويختاره، وفعل شيء وهو يكرهه لخوفٍ أو حياءٍ.

فعن ذلك العزم صحَّ تكليفه، وعنه صحَّ ثوابه وعقابه، ومدحه وذمه، وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض، وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف، هذا الأمر الواحد: أعني العزم المصمم.

وما سواه مما لا يُحصى من الأفعال الجزئية، والتروك كلها مخلوقة لله تعالى، متأثرة عن قدرته بلا واسطة القدرة الحادثة.

ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيقٍ منه تعالى.

وليس لأحدٍ على الله أن يوفقه، بل إذا أعلمه طريقي الخير والشر وخلق المكنة له، فقد أعذر إليه.

وعدم التوفيق وهو الخذلان، وهو أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه، لا يسلبه المكنة من ذلك العزم التي خلقها له، وهذه قدرة جزئية مدرجة تحت مطلق القدرة الكلية التي تُخلق مع الفعل بحسب جري العادة الإلهية.

(ص) **(وقال في رواية محمد: والقضاء على وجهين: أحدهما: أمر وحي، والآخر: خلق؛ فإنه يقضي عليهم، ويقدِّر لهم الكفر، ولم يأمرهم به، بل نهاهم عنه).**

(ش) الثاني: بالإرجاع إلى الإرادة الأزلية المتعلقة على حسب العلم الأزلي، وإليه أشار الإمام بمزيد إيضاح المقام، **(وقال في رواية محمد)** كما روى عنه أبو محمد الحارثي، وأبو

عبد الله الصيمري، وصارم الدين المصري في كتب المناقب، (**والقضاء**) من الله **يُطلق** (**على وجهين**): أي أمرين، (**أحدهما: أمر وحي**): أي الأمر القطعي من الوحي إلى النبي ﷺ.

والأمر هو القول الدال على الطلب جازمًا، (**والآخر: خلق**)، والأمران متباينان، (**فإنه يقضي عليهم**): أي على الكفّار، ويخلق فيهم الكفر؛ لسوء اختيارهم، (**ويقدِّر لهم الكفر**) مجازاةً على سوء اختيارهم وخذلانًا لهم.

ولا قبح في خلق الكفر، وإنما القبح في الاتصاف به (**ولم يأمرهم به**): أي بالكفر؛ لأن الباري تعالى حكيمٌ لا يأمر إلا بما له عاقبةٌ حميدةٌ، (**بل نهاهم عنه**) بمقتضى حكمته.

فأشار إلى أنه تعالى خلق الكفر في الكفار وخذلهم؛ لصرفهم العزم إليه بطريق جري العادة الإلهية من الخلق عقيب صرف العبد قصده وداعيته، ونهاهم عنه وأعلمهم طريق الخير والشر، وخلق فيهم المكنة والقدرة الكلية.

وإلى الردِّ على القدرية النافين للقضاء والقدر في الأفعال الاختيارية، الحاملين للقضاء على الأعلام والكتبة.

وإلى أن القضاء لما أُطلِقَ على الخلق أيضًا كان (القدر) بمعنى جعل كل شيءٍ على تقديرٍ معينٍ، وإن لم يعلم كنههما، كما مرَّ.

وبيَّن الإمام وجهًا أظهر في الإلزام مشيرًا إلى ما اشتهر بين المتكلمين في الردِّ على القدرية من المعارضة والإلزام بالعلم الأزلي وتعلقه.

فإن ما عَلِمَ الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، ولا مخرج عنهما، وأنه يبطل الاستقلال بالاختيار، فأشار إلى ذلك.

(ص) (**وقال في رواية أبي يوسف وأسد بن عمرو: ويُقال له هل علم الله في سابق علمه أن هــذه الأشياء تكون على ما هي عليه أم لا؟ فإن قال: لا فقد كفر، وإن قال: نعم قيل له: أفأراد الله أن تكون كما علم أو أراد أن تكون بخلاف ما علم؟ فإن قال: أراد أن تكون كما علم فقد أقرَّ أنه أراد من المؤمن الإيمان، ومن الكافر الكفر. وإن قال بخلاف ما علم فقد جعل ربه متمنيًا متحسرًا؛ لأن من أراد ألا يكون فكان أو أراد أن يكون فلم يكن فهو متمنٍّ متحسِّرٌ، ومن وصف ربه متمنيًا متحسرًا فهو كافرٌ**).

(ش) (**وقال في رواية**) الإمام الرستغفني في الإرشاد، والسغناقي في التسديد عن (**أبي يوسف**)، (و) في رواية الإمام الناطفي في الأجناس، وابن المعين النسفي في التبصرة، ونور

الدين البخاري في الكفاية عن (**أسد بن عمرو ويُقال له**): أي للقدري في المعارضة والإلزام: (**هل علم الله في سابق علمه**) الأزلي الشامل للجزئيات والكليات ما كان وما سيكون (**أن هذه الأشياء**) من طاعات العباد، ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم وسائر أفعالهم (**تكون على ما هي عليه**): أي توجد في أوقاتها المعينة على وجه تعلّق به العلم الأزلي، ومطابقة له (**أم لا**)، علمها في سابق علمه، بل بعد وقوعها، (**فإن قال: لا**) علمها في سابق علمه، بل بعد وقوعها، كما ذهب إليه جهم بن صفوان، وهشام بن الحكم، وأبو الحسين البصري، ومن تبعهم من القدرية (**فقد كفر**)؛ لأنه تجهيلٌ له في الأزل، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، (**وإن قال: نعم**) علمها في سابق علمه على ما توجد هي عليه في أوقاتها المعينة، مطابقة لعلمه الأزلي، كما ذهب إليه جمهورهم، (**قيل له: أفأراد الله**) تعالى ورجح في الوجود (**أن تكون**) هذه الأشياء من الطاعات والمعاصي وسائر أفعال العباد (**كما علم**)، وعلى وجه تعلّق العلم به في الأزل، (**أو أراد أن تكون**) تلك الأشياء وتوجد في أوقاتها المعينة، (**بخلاف ما علم؟ فإن قال: أراد أن تكون كما علم**) وعلى وجه تعلّق به سابق علمه، (**فقد أقرَّ أنه أراد**) ورجح (**من المؤمن الإيمان، و**) أراد (**من الكافر الكفر**)، بحسب ما يقع منهم من الاختيارات المنساقة إلى ما تعلّق به سابق علمه تعالى وإرادته، وأفحم في إقراره ذلك حيث لزمه الاعتراف بإثبات ما نفاه من إرادة الكفر من الكافر، وبنفي ما أثبته من الاستقلال فيه بالاختيار، فإن كان ما علم الله وقوعه بحسب قدرة العبد واختياره يجب أن يقع ألبتة، واختياره بحيث لا يقع منه أصلاً اختيار الترك.

وكذا ما علم الله عدم وقوعه منه بحسب قدرته واختياره يمتنع وقوعه ألبتة بقدرته واختياره، بالنظر إلى تعلق العلم به وإن كان ممكنًا في نفسه، وبالنظر إلى ذاته، ولا شيء من الواجب، والممتنع باقيًا في مكنة العبد إن شاء فعله، وإن شاء تركه، فيبطل استقلالاً باختياره.

(**وإن قال**): أراد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة، (**بخلاف ما علم**) فيهم في سابق علمه من الكفر والمعصية الحاصلين باختيارهم، كما زعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق.

(**فقد جعل**) ووصف (**ربه متمنيًا**) حصول مراده، (**متحسرًا**) على عدم حصوله؛ (**لأن من أراد**) في الشاهد (**ألا يكون**) أمر (**فكان**) على خلاف مراده، (**أو أراد أن يكون فلم يكن**)، ولم يوجد على حسب مراده، (**فهو متمنٌّ**) في ذلك (**متحسِّرٌ**) على فواته.

(ومن وصف ربه متمنيًا) حصول مراده (متحسرًا) على عدمه (فهو كافرٌ)؛ لنسبته النقص والعجز إليه تعالى، وحينئذٍ أكثر ما يقع خلاف مراده، والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، كما في شرح المقاصد.

فأشار إلى الحل بأن ما علم الله وأراد وقوعه بحسب اختيار العبد يجب أن يقع ألبتة باختياره، بحيث لا يقع منه اختيار الترك ولا ينساق إليه، وكذا ما علم الله وأراد عدم وقوعه منه بحسب اختياره، يمتنع وقوعه ألبتة باختياره للترك، بحيث لا ينساق اختياره إلى الفعل وإن كان ممكنًا في نفسه منه، فإن الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع لقدرة العبد.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنه تعالى يريد أن يفعل العبد بإرادته وقدرته، فينساق إلى ما تعلق به إرادته تعالى وعلمه؛ لأن الله تعالى لما أعطاه قدرة وإرادة فقد أراد أن يفعل بقدرته، وإلا لكان خلق القدرة فيه عبثًا، كما في شرح الصحائف، وانسياق قدرته وإرادته إلى ما تعلق به الإرادة والعلم لا يكون جبرًا، بل أمرًا بين أمرين، فإنه تعالى يعلم الأشياء كما تكون عليه، فلو كان شيء بقدرة العبد لعلمه كذلك، فحينئذٍ يكون الواجب وقوع ذلك الشيء بقدرة العبد، فيلزم ثبوت القدرة لا نفيها، وأيضًا الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة، فيكونان تابعين للقدرة والوجوب، والامتناع بالقدرة لا ينافيانها، كما في شرح الصحائف.

وإليه أشار بقوله: «يُقال له: علم الله أن هذه الأشياء تكون على ما هي عليه».

الثانية: أن القول بعدمِ وقوع مراده تعالى ووقوع مرادات العبيد يستلزم نسبة النقيصة والمغلوبية إليه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وإليه أشار بقوله: «فقد جعل ربه متمنيًا متحسرًا».

وما يحاولون به التفصي عن ذلك بأنه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك، كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبةً واختيارًا لا إكراهًا ولا اضطرارًا، فلم يدخلوا ليس بشيءٍ؛ لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية، كما في شرح المقاصد.

الثالثة: أن شمول علمه تعالى لأفعاله تعالى أيضًا لا يستلزم نفي صدورها بقدرته واختياره، وإليه أشار بتعليق الكون كما علم على الإرادة مطلقًا.

قال في شرح المقاصد: وأما التفصّي بفعل الباري تعالى شأنه بأن يشمل علمه لأفعاله أيضًا، فيلزم ألا يقع فيها خلاف علمه ألبتة مع الاتفاق على كونها بقدرته واختياره، فمدفوعٌ بأن الاختياري ما يكون الفاعل متمكنًا من تركه عند إرادة فعله لا بعده.

وهذا متحققٌ في فعل الباري؛ لأن إرادته قديمة متعلقة في الأزل بأنه يقع في وقته، وجاز أن يتعلق حينئذٍ بتركه.

وليس حينئذٍ سابقة علم ليتحقق الوجوب أو الامتناع؛ إذ لا قبل للأزل.

فالحاصل أن تعلق العلم والإرادة معًا فلا محذورٍ بخلاف إرادة العبد، ثم أشار إلى حكم من استدل بالآيات المذكورة، وأوَّلها على مذهبه من القدرية تنبيهًا على مذهب جمهور أهل السُّنة من عدم إكفار المؤولة في غير الضروريات الدينية.

(ص) **(وقال في الفقه الأبسط: ولم يكفر هذا المستدل لأنه لم يردّ الآية وإنما أخطأ في تأويلها ولم يرد تنـــزيلها، ولذا لا يكفر من قال: إن أصابتني مصيبة أهي مما ابتلاني الله بها أو هي مما اكتسبتُ وليست هي مما ابتلاني الله بها؟ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ﴾، وبليَّة ﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء:٧٩]، وقال: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]: أي بذنوبكم وأنا قدَّرته عليكم).**

(ش) **(وقال في الفقه الأبسط: ولم يكفر هذا المستدل)** بالآيات المذكورة على مذهب القدرية؛ **(لأنه لم يردّ الآية)** حيث أوَّلها على مذهبه ولم ينكرها، **(وإنما أخطأ في تأويلها)**، حيث خالف الآيات المحكمات والدلائل القطعيات، **(ولم يرد تنـــزيلها)**.

فكان استدلاله يشبه الدليل وليس به، ولخفاء فساده بحيث لا يطّلع عليه إلاّ بإمعان النظر، كان عذرًا في عدم الإكفار له، **(ولذا)**: أي ولما ذكر من الخطأ في التأويل بلا رد التنـــزيل **(لا يكفر من قال: إن أصابتني مصيبة)**: أي ما يُصيب من السيئة، **(أهي مما ابتلاني الله بها)** مجازاةً وانتقامًا على سوء الاختيار، **(أو هي مما اكتسبت)** وحصلتها باختياري؟ **(وليست هي مما ابتلاني الله بها)**، واستدل القائل على عدم الابتلاء بها من الله بأنها أُضيفت إلى العبد في الآية؛ **(لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ﴾**، وبليَّة **﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾** [النساء:٧٩]؛ لسوء الاختيار، واستجلاب المعاصي، **(وقال: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾** [الشورى: ٣٠])، فبسبب معاصيكم، وهو مخطئٌ في التأويل، فإنه لا ينافي الابتلاء المدلول بقوله: **﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾** [النساء: ٧٨]، فإن الكل منه إيجادًا وإيصالاً، غير أن الحسنة إحسان وامتنان، والسيئة مجازاة

وانتقام، كما في تفسير البيضاوي.

وإليه أشار بقوله: (أي بذنوبكم وأنا قدَّرته عليكم).

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الردُّ على القدرية الحاملين للسيئة في الآية على المعصية، وإليه أشار بالتفسير.

قال الجبائي: قد ثبت أن لفظ السيئة تارةً يقع على البليَّة والمحنة، وتارةً يقع على الذنب والمعصية، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [النساء:٧٨]، وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء:٧٩]، فلا بدَّ من التوفيق بينهما ودفع التناقض، ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة إلى الله، وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض.

الثانية: الجواب بأن إضافتها إلى الله من حيث الإيجاد، وإلى العبد من حيث الاكتساب، وإليه أشار بالإضافة إليهم والتقدير، ولا يقدح فيه إضافتها إليهم، كما في قوله حكايةً عن إبراهيم: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء:٨٠]، حيث أضاف المرض إلى نفسه، والشفاء إلى الله تعالى رعايةً للأدب، ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقًا للمرض والشفاء.

الثالثة: عموم التقدير، وإليه أشار بالتعرض له، وقد كشف عنه سياقه من قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النساء:٧٩]، حيث يفيد العموم في جميع الحسنات التي منها الإيمان، وقد حكم على كلها بأنها من الله، فثبت أن الإيمان من الله، وكذلك قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ [النساء:٧٨]، يفيد العموم في كل السيئات، فالآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصي من الله تعالى وخلقه، ولأن كل من قال: الإيمان من الله وخلقه، قال: الكفر من الله وخلقه، فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالفةً لإجماع الأمة، كما في التفسير الكبير.

ثم أشار إلى أن عدم إكفاره لخفاء فساد تأويله، فقال: (إلا أنه أخطأ في التأويل)؛ لزعمه التنــــزيه فيه، فكان خفاء خطئه عذرًا له في عدم الكفر.

قال الإمام الرازي في «سورة الأنعام»: سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن الحسين رحمه الله تعالى قال: سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري يقول: نظر أهل

السُّنة إلى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة إلى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي.

فإذا تأملت علمت أن أحدًا لم يصف «الله» إلا بالإجلال والتعظيم والتقديس والتنزيه، لكن منهم من أخطأ، ومنهم من أصاب، ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله: ﴿وَرَبُّكَ الغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام:١٣٣].

فصل

في بيان خلق المعجزات

لما فرغ من بيان خلق العبد وتكوينه شرع في بيان خلق المعجزات؛ تصديقًا لأنبيائه وبيانًا لكون العصمة فيهم، صونًا لهم عن القبيح وارتكابه.

فأشار إلى الأول بقوله:(ص) (وقال في الفقه الأكبر: والآيات للأنبياء حقٌّ).

(ش) (**وقال في الفقه الأكبر**) مقدمًا لبيانه على العموم: (**والآيات**): أي المعجزات الدالة على الصدق (**للأنبياء**) تصديقًا لهم في دعواهم النبوة (**حقٌّ**) ثابتٌ، فإن تفاصيلها وإن كانت آحادًا فالقدر المشترك ثابت بالخبر المتواتر.

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أنه قد يُطلق النبي على الوجه العام، أو المرادف للرسول، فالنبي: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه، وكذا الرسول فهو المراد هنا، ولذا اقتصر على الأنبياء، وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب، فيكون أخص من النبي.

واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو مَنْ له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبي قد يخلو عن ذلك، كيوشع عليه السلام، وإليه أشار الإمام ببيان الشريعة الناسخة لكل رسولٍ فيما سيأتي.

الثانية: أن البعثة لطفٌ من الله ورحمةٌ للعالمين؛ لما فيها من حكمٍ ومصالحٍ لا تُحصى، فإن النظام المؤدي إلى إصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل إلا ببعثة الأنبياء، فتجب على الله عند المعتزلة؛ لكونها لطفًا وصلاحًا للعباد، وتجب عنه عند الفلاسفة؛ لكونها سببًا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية.

وإلى هذا ذهب كثيرٌ من الماتريدية، وقالوا: إنها من مقتضيات حكمة الباري، فيستحيل ألا توجد، كاستحالة السفه عليه، كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع؛

لاستحالة الجهل عليه.

والمختار أنها لطفٌ من الله ورحمة يحسن فعلها، ولا يقبح تركها، ولا يبتني على استحقاقٍ من المبعوث واجتماع شروط فيه، كما زعمه الفلاسفة، بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته، كما في شرح المقاصد، وإليه أشار الإمام بالإطلاق وعدم بيان الوجوب في المقام.

الثالثة: أن المعجزة في العرف أمرٌ خارقٌ للعادة، مقرونٌ بالتحدي مع عدم المعارضة، فعمم بالأمر للفعل كانفجار الماء من بين الأصابع، وعدمه كعدم إحراق النار، واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والآليات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه، وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة، كما ذكره الإمام الرازي.

وإليه أشار بالآيات في المقام؛ لأن المتبادر منها خوارق العادات الدالة على صدق الأنبياء في دعواهم المقارنة لها، فإنها بمنـــزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق، كما إذا قام رجلٌ من مجلس ملك بحضور جماعة، وادّعى أنه رسول ذلك الملك، فطالبوه بالحجة، فقال: هي أن يخالف ذلك الملك عادته، ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد، ففعل فإنه يكون تصديقًا له، ومفيدًا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتيابٍ.

ثم أشار إلى أظهر معجزات نبينا ﷺ على الخصوص، فقال:

(ص) (وقال في رواية البلخي والخوارزمي: حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود ﷺ قال: «انشقَّ القمر على عهدِ رسول الله ﷺ بمكة فلقتين»).

(ش) **(وقال في رواية البلخي والخوارزمي: حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي)**، التابعي الجليل المجتهد، أدرك خمسمائة من الصحابة **(عن ابن مسعود** ﷺ **قال: «انشقَّ القمر على عهدِ رسول الله ﷺ بمكة فلقتين[1]»)**.

فإن هذا من جملة معجزات نبينا ﷺ الظاهرة المتواترة، قد رواه جمعٌ كثيرٌ من الصحابة رضي الله تعالى عنهم، كابن مسعود وغيره قالوا: قد انشقَّ القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما، وكان ذلك في مقام التحدي، فكان معجزة، كما في شرح المواقف.

---

(١) رواه البخاري (١٣٣٠/٣)، ومسلم (٢١٥٨/٤)، والترمذي (٣٩٨/٥)، وأحمد (٣٧٧/١).

رواه سبعةٌ من الصحابة: علي، وابن مسعود، وابن عباس، وأنس رضي الله عنهم، وأحمد بن حنبل، وأبو عوانة، وأبو داود الطيالسي، وإسحاق بن راهويه، وعبد الرزاق، والطبراني، وابن مردويه رحمهم الله تعالى، عن ابن مسعود، وابن عباس رضي الله تعالى عنهم، والبيهقي وأبو نعيم عن ابن مسعود، وفي روايةٍ عن أنسٍ: أن ذلك كان بعد سؤال المشركين.

وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود أنه قال: «**لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي بمنى ونحن بمكة**[١]».

ورواه البيهقي والقاضي عياض، عن علي وحذيفة بن اليمان، ومسلم، والترمذي، عن ابن عمر، وأحمد بن حنبل، والبيهقي عن جبير بن مطعم.

وقال السبكي: إنه متواترٌ ومحل الانشقاق قيل: «مكة»، وقع شقه على أبي قبيس، وشقّه على السويداء، ورُؤي حراء بينهما.

وقيل: «منى» وكان بطلب صناديد قريش، فقال بعضهم: ابعثوا إلى أهل الآفاق، فلما أخبروا بمثله قالوا: هذا سحرٌ مستمرٌّ، كما في شرح الشفاء للخفاجي.

وأكرم موسى عليه السلام بفلق البحر في الأرض، وأكرم محمدًا ﷺ ففلق له القمر فوق السماء، وانظر إلى فرق ما بين السماء والأرض كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر.

(ص) (**وقال في الفقه الأكبر: وخبر المعراج حقٌّ، ومن ردّه فهو مبتدعٌ ضالٌّ**).

(ش) (**وقال في الفقه الأكبر: وخبر المعراج**) إلى السماء (**حقٌّ**) ثابتٌ بالروايات المشهورة عن ثلاثة وثلاثين صاحبيًا، أميري المؤمنين عمر وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر، وأُبيّ بن كعب، وابن عمرو بن العاص، وحذيفة بن اليمان، وأنس، وجابر بن عبد الله، ومالك بن صعصعة، وأبي أيوب، وأبي أمامة، وأبي ذر، وأبي سعيد الخدري، وسمرة بن جندب، وبريدة، وصهيب، وشداد بن أوس، وأبي هريرة، وسهل بن سعد، وعبد الله بن سعد بن زرارة، وعبد الرحمن بن قرط، وأبي الحمراء، وأبي ليلى الأنصاري، وعقبة بن عامر، وعطارد بن حاجب التميمي، وأبي حبة، وأبي سفيان بن حرب، وأم سلمة، وأم هانئ، وعائشة وأسماء بنتي أبي بكر رضي الله تعالى عنهم.

وروى عنهم أكثر من ثلاثة وثلاثين شيخًا:

رواه أحمد بن حنبل، وابن مردويه عن عمر، وأبو نعيم، والبزار، والبيهقي، رحمهم الله

---

(١) ذكره ابن حجر في فتح الباري (٦/٦٣٢)، وعزاه لأبي نعيم في دلائل النبوة.

تعالى عن علي ﷺ، وأحمد، والبخاري، ومسلم، والنسائي، والبزار، والطبراني، وأبو يعلى، وأبو نعيم، والبيهقي، وابن أبي شيبة، وابن مردويه، رحمهم الله تعالى عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وأحمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه، والبزار، وأبو يعلى، والطبراني، والبيهقي، وأبو نعيم، والحاكم، وسعيد بن منصور، وابن عساكر، وابن مردويه، والحارث ابن أبي أسامة، وابن شاهين، رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود ﷺ.

وأبو داود، والبيهقي، والطبراني، وأبو نعيم، رحمهم الله تعالى عن ابن عمر رضي الله عنهما، ورواه ابن مردويه، وعبد الله بن أحمد رحمه الله، عن أُبيّ بن كعب، والبيهقي وابن مردويه عن ابن عمرو بن العاص ﷺ.

وأحمد، والترمذي، والنسائي، والحاكم، وابن جرير، والبيهقي، وابن أبي شيبة، وابن مردويه رحمهم الله عن حذيفة بن اليمان.

ورواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد، وأبو يعلى، والبيهقي، والبزار، وابن جرير، وابن لال، وابن أبي حاتم، والحكيم الترمذي، وابن سعد، وابن حبان، وابن عساكر، وسعيد بن منصور، وابن مردويه، والضياء، والدارقطني، رحمهم الله تعالى عن أنس ﷺ.

ورواه البخاري، ومسلم، والطبراني، والديلمي، وابن مردويه عن جابر، وأحمد، والبخاري ومسلم، عن مالك بن صعصعة، والبغوي، وابن عساكر عن أبي أمامة وابن أبي حاتم، وابن مردويه عن أبي أيوب الأنصاري، والبخاري، ومسلم، وابن عساكر عن أبي ذر ﷺ.وخرَّجه البيهقي، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري، والترمذي، والبزار، والحاكم، والروياني، وابن حبان، وأبو نعيم، وابن مردويه عن بريدة ﷺ، وابن مردويه عن سمرة بن جندب والطبراني، وابن مردويه عن صهيب بن سنان الرومي.

ورواه ابن أبي حاتم، والبيهقي، والبزار، والطبراني، وابن مردويه عن شداد بن أوس، والبخاري، ومسلم، عن أبي حبة الأنصاري، والبخاري، ومسلم، وابن ماجه، وابن حنبل، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن جرير، والبزار، وأبو يعلى، والبيهقي، وابن سعد، وسعيد ابن منصور، وابن عرفة، وابن عدي، وابن مردويه عن أبي هريرة، وابن عساكر، عن سهل ابن سعد، والبزار، وأبي قانع، وابن عدي، عن عبد الله بن سعد بن زرارة، وأبو نعيم، وسعيد بن منصور، وابن مردويه عن عبد الرحمن بن قرط، والطبراني، وابن قانع وابن

مردويه عن أبي الحمراء، والطبراني، وابن مردويه عن أبي ليلى الأنصاري.

وأبو نعيم عن أبي سفيان، والطبراني، والحاكم، والبيهقي، وابن مردويه عن عائشة، وابن مردويه عن أسماء بنت أبي بكر.ورواه ابن سعد عن أم سلمة، وابن جرير وابن إسحاق والطبراني عن عقبة بن عامر، وأبي الحمراء والبيهقي عن عطارد بن حاجب التميمي.

فإنه من جملة ما أكرم الله به نبينا ﷺ من المناجاة وإمامة الأنبياء، والعروج إلى سدرة المنتهى، وما رأى من آيات ربه الكبرى، أكرم سليمان بمسيرة غدوة شهر، وأكرم محمدًا ﷺ بالمسير إلى بيت المقدس والسماء في ساعةٍ، كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر، واشتمل على أمورٍ في مقام التحدي كذلك.

واختُلف في وقت الإسراء:

فقيل: كان بعد مبعثه بخمسة عشر شهرًا.

وقيل: بخمس سنين، **وقيل**: قبل الهجرة بسنةٍ.

واختُلف أيضًا في أن الإسراء بروحه أو بجسده:

فقال قومٌ: إنه كان بالروح، وإنه كان في المنام، وإليه ذهب معاوية وعائشة ومحمد بن إسحاق.

وقال آخرون: كان بجسده في اليقظة إلى بيت المقدس وإلى السماء، وحيث شاء الله بالروح.

وقال الجمهور: إنه كان بالجسد والروح في اليقظة.

احتجَّ الأولون بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: ٦٠]، صرَّح بالرؤيا، وهي إنما تكون في المنام.

وبما حُكِي عن عائشة رضي الله تعالى عنها: «**مَا فُقِدَ جَسَدُ رَسُولِ اللهِ ﷺ لَيْلَةَ المِعْرَاجِ**[1]».

وبقوله ﷺ في هذا الحديث: «**بينما أنا نائمٌ**[2]»، وبقوله ﷺ في هذا الحديث:

---

(١) رواه الطبري في التفسير (١٥/١٦)، وذكره ابن هشام في السيرة النبوية (٢/٢٤٥)، وابن كثير في التفسير (٣/٢٤).

(٢) رواه البخاري (٣/١٣٢٥)، ومسلم (١/١٥٦)، والترمذي (٤/٥٣٩)، والنسائي (٢/٢٤٦)، وأحمد (١/٢٦٣).

«فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام»، وفي بعض روايات أنس ﷺ.

وأُجيب: بأن الآية دليلٌ لنا تدل على أنها رؤيا عين وإسراء شخص؛ إذ ليس في الحلم فتنة، ولا يكون فيه شكٌّ لأحد؛ لأن كل أحدٍ يمكن أن يرى مثل ذلك من الكون في ساعةٍ واحدةٍ في أقطارٍ متباينةٍ، وقول عائشة رضي الله تعالى عنها لا يصلح للاحتجاج به ههنا؛ لأنها لم تحدث له عن مشاهدة؛ لأنها لم تكن زوجة في ذلك الوقت، ولا في من يضبط، ولعلها لم تكن وُلدت بعد على الخلاف المار في وقت الإسراء.

ولا حُجَّة في قوله ﷺ: «بينما أنا نائمٌ»؛ لجواز أن يكون النوم أول وصول الملك إليه، وليس في الحديث ما يدل على أنه كان نائمًا في القضية كلها.

وقوله ﷺ: «فاستيقظت» لا يدل عليه؛ لجواز أن يكون المراد استيقاظًا بعد نومٍ كان في موضع نومه بعد الوصول إليه، وأنه وقع مرتين أو مِرَارًا، تارة في اليقظة، والباقي في المنام، وعلى ذلك يخرج جميع الأحاديث على اختلاف عباراتها.

واحتجَّ الآخرون بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾ [الإسراء:١]، قيد الإسراء بالمسجد الأقصى ولو كان ثمة أمر زائد على ذلك لبيَّنه؛ لأنه سِيق لبيان شرف النبي ﷺ، ومدحه وذكره كان أبلغ في ذلك؛ لثبوته حينئذٍ بالدليل القطعي الذي يكفر جاحده.

والجواب: أن الزائد على ذلك ثبت بأحاديث مشهورة إنكارها ضلال.

واحتجَّ الجمهور بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾، وجه ذلك أنه لو كان في النوم لم يقل: «أسرى» بعبده، بل يُقال: بروح عبده.

لا يُقال: يجوز أن يكون تقديره ذلك؛ لأن الأصل خلاف الحذف والتقدير.

وبالأحاديث الدالة على أنه ﷺ رأى ربه بعينه ليلة المعراج، وهي مشهورةٌ عن ابن عباس، وأَنس، وأسماء، رضي الله تعالى عنهم، وعليه كثيرٌ من العلماء.

وإليه أشار بقوله: (ومن ردّه فهو مبتدعٌ ضالٌّ).

قال في شرح المقاصد: والحق أنه في اليقظة إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب، وإجماع القرن الثاني ومن بعدهم، ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة، والمنكر مبتدع، ثم إلى الجنة أو إلى العرش، أو إلى طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد.

وقد اشتهر أنه نعتٌ لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه، وأخبرهم بحال غيرهم، وكان على ما أخبر، وبما رأى في السماء من العجائب، وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكورٌ في كتب الحديث لنا أنه أمرٌ ممكن أخبر به الصادق.

ودليل الإمكان إما تماثل الأجسام، فيجوز الخرق على السماء، كالأرض وعروج الإنسان كغيره، وإما عدم دليل الامتناع، وأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وأيضًا لو كان دعوى النبي ص المعراج في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار، ولم يرتد بعض من أسلم ترددًا منه في صدق النبي ص.

فأشار الإمام في المقام بالاكتفاء بذكر معجزتين باهرتين من معجزات نبينا محمد ﷺ إلى إثبات نبوته بالمعجزات من باب برهان «الإنّ».

وتقريره: على ما في شرح المقاصد وغيره أنه ﷺ ادّعى النبوة وأظهر المعجزة، وكل من كان كذلك فهو نبيٌّ، أما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والإشراق، وأما إظهار المعجزة، فلأنه أتى بالقرآن وأخبر عن المغيبات، وأظهر أفعالاً على خلاف المعتاد، وبلغت جملتها حد التواتر، وإن كانت تفاصيلها من الآحاد.

وأما بيان الأول: فهو أنه ﷺ تحدّى بالقرآن، ودعا إلى الإتيان بسورةٍ من مثله في البلاغة والفصاحة، مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وشهرتهم بغاية العصبية والحمية والجاهلية، وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة، فلو قدروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا لنُقِلَ إلينا؛ لتوافر الدواعي وعدم الصارف، والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات.

وأما بيان الثاني: فهو أنه أخبر عن المغيبات الماضية كقصة نوح وإبراهيم ولوط، وقصة موسى ويوسف وغيرهم على تفاصيلهم من غير سماعٍ من أحدٍ، ولا تلقّ من كتابٍ، وعن المغيبات المستقبلة كقوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح:١٦]، وقوله: ﴿مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم:٣]، وقوله: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر:٤٥]، وقوله ﷺ: «سَيَبْلُغُ مُلْكُ أُمَّتِي مَا زُوِيَ لِي منها[1]»، «والخِلافَةُ بَعْدِي ثَلاثُونَ سَنَة[2]»، وإخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله، وغير ذلك مما رُوي في صحاح الأحاديث، وقد اقترنت بدعوى

---

(١) رواه ابن عبد البر في التمهيد (١٥/١٤١)، وذكره ابن كثير في التفسير (٣/٣٠٢)، وابن حجر في فتح الباري (٨/٢٩٣).

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه (١٥/٣٩٢)، وذكره الذهبي في السير (٣/١٥٧)، والشوكاني في نيل الأوطار (٧/٣٤٢).

النبوة فيتميز عن الكرامات، وبطهارة النفس وصوالح الأعمال، فيتميز عن الكهانة ونحوها.

وأما بيان الثالث: فهو أنه ظهر منه ﷺ أفعال على خلاف العادة، بعضها إرهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة، وبعضها تصديقية ظهرت بعدها، وتنقسم إلى أمورٍ ثابتةٍ في ذاته، وأمورٍ متعلّقةٍ بصفاته، وأمورٍ خارجةٍ عنهما مما يربى على ألفٍ، كما فُصِّل في دلائل النبوة.

وأما إثبات نبوته العامة من باب برهان اللم.

فتقريره: على ما في المطالب العالية للإمام الرازي: أنه ﷺ ادّعى بين أقوامٍ لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم: إني بُعثت بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق، وأُكمِّل الناس في قوتهم العلمية العملية، وأُنوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله.

ولا معنى للنبوة إلا ذلك، فأشار إلى الثاني مشيرًا إلى مذاهب المحققين من أهل السُّنة من عصمة الأنبياء عن الكفر مطلقًا قبل البعثة وبعدها، وعن الكبائر بعد البعثة مطلقًا، والصغائر عمدًا، والمنفرة مطلقًا، كما في شرح المقاصد وغيره.

وهذا مذهب أئمتنا واختاره الأستاذ.

قال الإمام النووي: هو مذهب المحققين من المتكلمين والمحدّثين.

وقال في المسايرة: هو المختار فيما ليس طريقه الإبلاغ، وأما فيه فهم معصومون فيه من السهو والغلط.

وقال فيه مبينًا لعصتهم على العموم:

(ص) **(والأنبياء صلوات الله عليهم كلهم منزّهون عن الصغائر والكبائر والكفر).**

(ش) **(والأنبياء صلوات الله عليهم كلهم منزّهون)** بتنزيه الله بعد البعثة، كما دلَّ الوصف، فإن الفاعل حقيقة في حالة الاتصاف، كما تقرر في الأصول، **(عن الصغائر)** ظاهره الإطلاق، لكن المراد به العمد لما بيَّنه ما سيجيء بعده من التصريح، **(والكبائر)** مطلقًا خلافاً للحشوية فيهما، **(والكفر)** مطلقًا كما دلَّ الإطلاق فيهما، وكذلك فيه قبل البعثة كما صرَّح به، وعيَّنه الدليل بعده خلافًا للشيعة فيه في حال التقية وللأزارقة من الخوارج مطلقًا.

وإيضاح المرام، وتفصيل المقام: أن القبيح إما أن يكون منافيًا لما تقتضيه المعجزة، كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أو لا، والثاني: إما أن يكون كفرًا، أو معصية غيره.

وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزِّنا، أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة، والتطفيف بحبة، أو غير منفرةٍ، ككذبة وهمّ بمعصيةٍ، كل ذلك إما عمدًا أو سهوًا، وبعد البعثة أو قبلها.

والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة، وجوَّزه القاضي الباقلاني سهوًا؛ زعمًا منه أنه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر مطلقًا.

وقد جوَّزه الأزارقة من الخوارج بناءً على تجويزهم الذنب، مع قولهم بأن كل ذنبٍ كفر.

وجوَّز الشيعة إظهاره تقيةً واحترازًا عن إلقاء النفس في المهلكة.

وردّ بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء الدعوة؛ لضعف الداعي وشوكة المخالفة، وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة، فعندنا سمعًا، وعند المعتزلة عقلاً.

وجوَّزه الحشوية لما سيأتي من شبه الوقوع، وكذا عن الصغائر المنفرة؛ لإخلالها بالدعوة إلى الاتباع.

ولهذا ذهب كثيرٌ من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضًا، وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهوًا.

والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقًا، والصغائر عمدًا لا سهوًا لكن لا يصرُّون ولا يقرُّون، بل ينبهون فينتهون.

وذهب إمام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمدًا، كما في شرح المقاصد وغيره.

وتمسَّك الجمهور بوجوهٍ لا تخلو عن مقالٍ، كما في المواقف، فلذا لم يتعرض لها الإمام.

وأشار إلى إثبات عصمة نبينا ﷺ على الخصوص، والاستدلال عليها بوجهٍ يثبت عصمة الجميع لعدم الفاصل، فقال فيه:

(ص) (وقال في الفقه الأكبر: وقد كانت منهم زلَّات وخطايا، ومحمد ﷺ حبيبه ورسوله ونبـــيه وصفيه ونقيه لم يعبد الصنم، لم يشرك بالله طرفة عين قط ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط).

(ش) **(وقال في الفقه الأكبر: وقد كانت منهم)**: أي من الأنبياء عليهم السلام **(زلَّات)**: أي صغائر صادرة عن سهوٍ أو نسيانٍ في زمن النبوة بمقتضى البشرية.

وإليه أشار بإطلاق الزلة فلم يوجد القصد فيها إلى عينها، بل إلى أصل الفعل، فإنها

مجازٌ مأخوذٌ من زل في الطين إذا لم يقصد الوقوع ولا الثبات بعده، كما في الأصول.

وفسَّره بعطف قوله: (وخطايا) إشارة إلى نفي الصغائر المنفرة، كالتطفيف بحبةٍ؛ لصدورها بالقصد، والخطيئة ما لا تكون عن قصدٍ إلى فعلها، كما في المفردات.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: ثبوتها بالنصوص.

وإليه أشار بقوله: «وقد كانت».

منها قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [طه:١١٥]، وقوله ﷺ: «**إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنسَى كَمَا تَنسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي**[١]»، رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، رحمهم الله تعالى، وظاهره أنه يورد عليه النسيان فيتصف به، إلا أنه لا يُقرُّ عليه فيما هو أمرٌ دينيٌّ بل ينبه كما في المسايرة.

الثانية: أن تخصيصها بزمن النبوة، كما دلَّ الصفة إشارة إلى ما نصَّ عليه في غير الزلاَّت لم يصدر في زمن النبوة، فهو محمولٌ على ما قبل النبوة نحو قوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ [القصص:١٥]، فإن كون ذلك قبل البعثة، كما في المواقف.

الثالثة: الردُّ على من نَفَى الصغائر سهوًا، كبعض الشيعة.

الرابعة: الردُّ على من نفى الكبائر قبل البعثة، ككثير من المعتزلة وبعض المحدثين؛ لثبوتهما بالنصوص، وإليه أشار بتعليق الحكم على الموصوف بصفةٍ هي حقيقةٌ في الحال.

الخامسة: الردُّ على من نفى الزلة أيضًا مطلقًا، ذهابًا إلى أن الواقع اختيار الفاضل وترك الأفضل؛ لعدم جريانه في جميع موارده.

وإليه أشار بقوله: وقد كانت منهم زلأت، (**ومحمد** ﷺ **حبيبه**): أي حبيبه المكرَّم عنده.

وأصل المحبة: الميل إلى ما يوافق المحب، وهو عليه تعالى محالٌ، فمحبته له عصمته وتوفيقه وتهيئة أسباب القرب وإفاضة رحمته عليه، كما في الشفاء.

وفيه إشارةٌ إلى قوله ﷺ: «**أَنَا حَبِيبُ اللهِ ولاَ فَخْرَ، وَأَنَا حَامِلُ لِوَاءَ الْحَمْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ولاَ فَخْرَ**[٢]»، رواه الترمذي، والدارمي، والبيهقي، (ورسوله): أي المرسل منه بشريعةٍ مجددةٍ إلى جميع الإنس والجن، كما دلَّ الإطلاق في المقام.

---

(١) رواه البخاري (١/١٥٦)، ومسلم (١/٤٠٠)، وأبو داود (١/٢٦٨)، وأحمد (١/٤٣٨).

(٢) رواه الترمذي (٥/٥٨٧)، والدارمي في السنن (١/٣٩)، وابن عدي في الكامل (٣/٣٣٩).

ففيه إشارةٌ إلى عموم رسالته من أصل بعثته، ولا يختص بعصرٍ بخلاف بعثة آدم ونوح على نبينا وعليهم الصلاة والسلام، كما في فتح الباري، (ونبيه): أي المخبر عنه، المأمور بالإبلاغ والإنذار.

وفي المقام إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن في عطف الوصفين في المقام مشيرًا إلى أن الرسول أخص من النبي، فإن كل رسولٍ نبي، وليس كل نبيٍّ رسولاً، كما في الشفاء.

الثانية: أنه ﷺ جامع لهما، شرف بهما روحه قبل أرواح جميع الأنبياء؛ لقوله ﷺ: «**إِنِّي عِنْدَ اللهِ لَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وإِنَّ آدَمَ لَمُنجَدِلٌ فِي طِينَتِهِ**[1]»: أي ساقط على الجدالة، وهي الأرض.

وليس المعنى أنه كان خاتم الأنبياء في علم الله كما ظنَّ؛ لأن المعلومية لا تختص به، بل إن الله خلق روحه قبل روح آدم وسائر الأرواح، وخلع عليه خلعة التشريف بالنبوة إعلامًا للملإ الأعلى به.

الثالثة: أنه ﷺ رسولٌ نبيٌّ بعد موته، كما دلَّ إطلاق صيغة بمعنى الفاعل، وبه صرَّح في بحر الكلام، إما لأن النبوة صفة لروحه ﷺ، فإن الخطاب معه وإنما البدن آلة كما في التلويح، وإليه أشار الإمام في تعريف القضية واختاره في العمدة، فهو بعد موته رسول نبي، ولا يضر انقطاع الوحي والتبليغ، فقد أكمل دينه، كما في شرح الشفاء للخفاجي.

وإما لحياته كما قال الإمام عبد القاهر البغدادي: إن المتكلمين من أصحابنا على أنه ﷺ حيٌّ بعد وفاته، وأنه يُبشر بطاعات أمته، كما في الدر المنظم للحافظ ابن حجر الهيتمي.

الرابعة: أن الرسالة أشرف من النبوة، كما ذهب إليه الجمهور، وإليه أشار بتقديم الوصف في المقام، (وصفيه): أي مصطفاه، ومقرّ به المختص به بلا تعلقٍ بغير الله في ظاهره وباطنه كما في شرح الشفاء.

وفيه إشارةٌ إلى قوله ﷺ: «**إِنَّ اللهَ اصْطَفَى مِنْ وَلَدِ آدَمَ إِبْرَاهِيمَ، وَاصْطَفَى مِنْ وَلَده إِسماعِيْلَ، واصْطَفَى مِنْ وَلَدِ إِسماعِيْلَ بني كِنَانَة، واصْطفَى مِنْ بَنِي كِنَانَة قُرَيْشًا، واصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، واصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ**[2]»، رواه مسلم، وغيره عن

(١) رواه أحمد (١٢٧/٤)، والطبري في التفسير (٨٧/٢٨)، وعبد الله بن أحمد في السُّنة (٣٩٨/٢).
(٢) رواه مسلم (١٧٨٢/٤)، والترمذي (٥٨٣/٥)، وأحمد (١٠٧/٤).

واثلة بن الأسقع، (ونقيه): أي منتقاه عن الآثام.

وبيَّنه بقوله: (لم يعبد الصنم، لم يشرك بالله): أي لم يشرك شركًا جليًا أو خفيًا، (طرفة عين) في أي وقتٍ وإن قلَّ؛ لأن الطرف تحريك الأجفان للنظر، فهو كناية عن أقصر وقت، (قط): أي في الزمان الماضي، يعني: قبل النبوة، فإنه ظرفٌ لما مضى، وخطِّئ الكشاف في استعماله ظرفًا للمستقبل.

والمعنى لم يتلبس بشيءٍ مما ذُكر في وقتٍ ما قبل النبوة، وكذا بعدها بالطريق الأولى، وفيه إشارةٌ إلى الردِّ على الشيعة المجوِّزة صدور الكفر حال التقية، وعلى الأزارقة المجوزة مطلقًا، ولذا أكّد النفي، (ولم يرتكب) قصدًا كما يتبادر (صغيرة ولا كبيرة قط): أي قبل النبوة، فلم يثبت عنه كبيرة ولا صغيرة عمدًا قبل النبوة ولا بعدها بالطريق الأولى، فلا ينافي ما سيأتي.

(ص) (**قال في كتاب العالم: ولم يأمر بشيءٍ مما نهى الله عنه ولم يقطع شيئًا وصله الله، ولا وَصَفَ أمرًا وصف الله ذلك الأمر بغير ما وصف به النبي ﷺ، وكان موافقًا لله في جميع الأمور لم يبتدع، ولم يتقوّل على الله غير ما قال، وما كان من المتكلفين ولذلك قال الله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]؛ لأنه جعل الرسول قائدًا لجميع خلقه من الجن والإنس، وأمينًا على فرائضه وسننه؛ ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]**).

(ش) وفيه إشارةٌ إلى الردِّ على الحشوية المجوِّزة لذلك، وأوضح المقام، فـ(**قال في كتاب العالم: ولم يأمر بشيءٍ مما نهى الله عنه**): أي لم يخالف في شيءٍ من الأحكام، بل جميع ما قال فيه وحي من الملك العلاَّم.

وفيه إشارةٌ إلى عصمته عمَّا ينافي مقتضى المعجزة، كالكذب فيما يتعلق بتبليغ الأحكام. والأمر: لفظٌ طلب به الفعل جزمًا بوضعه له استقلالاً.

والنهي: لفظٌ طلب به الكف جزمًا بوضعه له استقلالاً، كما في مرقاة الأصول، (**ولم يقطع شيئًا وصله الله**): أي لم يقع منه ﷺ في شيءٍ قطيعة لا يرضى بها الله، كقطع الرحم، والإعراض عن موالاة المؤمنين، والتفرقة بين الأنبياء والكتب في التصديق، وسائر ما فيه ترك خير أو تعاطي شر، فإنه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصود بالذات من كل وصلٍ وفصلٍ، كما في تفسير البيضاوي.

وفيه تأكيدٌ لبيان عصمته عن جميع الكبائر مطلقًا.

(ولا وَصَفَ أمرًا): أي لم يبيّن شيئًا، (وصف الله ذلك الأمر بغير ما وصف به النبي ﷺ) وبيَّنه.

وسمَّى الأمر الذي هو واحد الأمور به تسميته للمفعول بالمصدر، فإنه مما يؤمر به كما قيل له شأن، وهو الطلب والقصد كما في تفسير البيضاوي.

وأوضحه بقوله: (وكان موافقًا لله في جميع الأمور لم يبتدع): أي لم ينشىء شيئًا في الدين بزيادةٍ أو نقصٍ بغير إذنٍ من الله تعالى.

(ولم يتقوَّل على الله غير ما قال): أي لم يفترِ على الله في شيءٍ، وسُمِّي الافتراء: تقوّلاً لأنه قولٌ متكلفٌ.

وفيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ*ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة:٤٤،٤٥،٤٦].

وحاصل الوجوهِ فيه: أنه لو نسب إلينا قولاً لم نقله لمنعناه عن ذلك، إما بواسطة إقامة الحجة بأن نُقيِّض له من يعارضه، وإما بأن نسلب عنه القدرة على التكلم بذلك القول على ما هو مقتضى الحكمة؛ لئلا يشتبه الصادق بالكاذب، كما في التفسير الكبير.

(وما كان من المتكلفين): أي في دعوة الخلق إلى الشريعة، بل كلّ عقلٍ سليمٍ وطبعٍ مستقيمٍ، فإنه يشهد بصحتها وجلالتها، وبعدها عن الباطل، كما في التفسير الكبير.

وفي البيان إشارة إلى أن هدايته ﷺ أفضل من سائر الأنبياء؛ لأنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم أمره ﷺ بأن يقتدي بهدايتهم وقد امتثل به، وأتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة، واجتمع فيه ما كان متفرقًا فيهم، فيكون أفضل منهم كما في التفسير الكبير والمعالم للرازي.

واستدلّ على المرام بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (ولذلك) المذكور من الأمور، (قال الله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء:٨٠])، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أنه معصومٌ في جميع الأوامر والنواهي، وفي كل ما يبلغه إلى الخلق عن الله تعالى؛ لأنه لو أخطأ في شيءٍ منها لم تكن طاعته طاعة الله، وأيضًا وجب أن يكون معصومًا في جميع أفعاله؛ (لأنه جعل الرسول قائدًا لجميع خلقه من الجن والإنس)، فوجب الانقياد له في كل ما أمر ونهى، وكل فعلٍ واظب عليه إلاّ ما خصّه دليل، وهو الأشياء التي يثبت بالدليل المنفصل أنها من خواص الرسول أو صدر طبعًا.

وإليه أشار بقوله: (وأمينًا على فرائضه وسننه).

وأمر بمتابعته في قوله: «فَاتَّبِعُوهُ»، والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير، فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعًا لله في قوله: فاتّبِعوه، فثبت كون الانقياد له في جميع أقواله وجميع أفعاله إلاَّ ما خصَّه الدليل طاعةً لله، وانقيادًا لحكم الله، كما في التفسير الكبير.

الثاني: ما أشار بقوله: (ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾) من الأمر (﴿فَخُذُوهُ﴾) وتمسكوا به؛ لأنه واجب الإطاعة، ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ﴾ عن إتيانه ﴿فَانتَهُوا﴾ [الحشر:٧] عنه، فهو عام في كل ما أتى الرسول ونهى عنه، وأمر النبي داخلٌ في عمومه، كما في التفسير الكبير. فلو أتى بمعصيةٍ لوجب علينا بحكم النص متابعته في فعل ذلك الذنب، وهذا باطلٌ فذاك باطل، كما في المعالم للرازي.

وفي المقام إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أن العصمة تنــزيه الله لأنبيائه بألا يخلق فيهم ذنبًا كما هو المتبادر، لا ملكة تمنع الفجور، كما زعم الفلاسفة، ولا خاصة يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم،كما زعم قوم.

وإليه أشار بقوله: منــزَّهون، وبيَّنه الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله: العصمة لا تزيل المحنة: أي لا تجبره على الطاعة، ولا تحجزه عن المعصية، بل هي لطفٌ من الله تعالى مع بقاء الاختيار؛ تحقيقًا للابتلاء كما في البداية.

الثانية: أن شرط النبوة: الذكورة، وكمال العقل، وقوة الرأي، والسلامة عن كل ما يخلّ بحكمة البعثة، كما في شرح المقاصد، وإليه أشار بصيغة التذكير، وتنويه الشأن في مقام البيان، وخالف في الذكورة بعض المحدثين وروى عن الأشعري.

الثالثة: أنه ﷺ مبعوثٌ إلى كافة الثقلين، وسائر الرسل إلى أقوامهم، وإليه أشار في مقام البيان بقوله: قائدًا لجميع خلقه من الجن والأنس، وإلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّه إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ [الأعراف:١٥٨]؛ لأن الخطاب به يعم كل الناس، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّه﴾ [التوبة:٣٣]،ولأنه علم بالتواتر أنه ﷺ ادّعى البعثة إلى كل العالمين،كما في التفسير الكبير.

الرابعة: أنه ﷺ مبعوثٌ إلى الإنس والجن دون الملك، وإليه أشار ببيان الجمع بالفريقين، وصرَّح به الحليمي والبيهقي، ونقل في تفسير الرازي والبرهان النسفي الإجماع عليه كما مرَّ، ولعله إجماع المحققين، فإن لبعض المحدثين خلافًا فيه.

الخامسة: أن العصمة ثبتت في جميع الأنبياء قطعًا، وأما في جميع الملائكة فالمختار

عصمتهم جميعًا، كما في المقاصد.

وأما هاروت وماروت، فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة، كما يُعاتب الأنبياء على الزلة والسهو، وكانا يعظان الناس، ويعلمان السحر، ويقولان: إنما نحن فتنة فلا تكفر، ولا كفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به، كما في العقائد النسفية، لكن عموم الأدلة ظنيّة، كما في شرح المواقف.

وفي شرح الفقه الأبسط للفقيه عطاء الجوزجاني: أنهم معصومون عن المعاصي إلاّ هاروت وماروت، فإنهما مخصوصان من بين الجملة بالزّلة، كما وردت من نحو عشرين طريقًا، وبعضها حسن كما بيَّنه الحافظ ابن حجر وقال: من اطلع عليها يكاد يقطع بها، وإليه أشار بالاقتصار على بيان عصمة الأنبياء فى المقام.

وبيَّنه الإمام أبو منصور السمرقندي في شرح التأويلات الماتريدية فقال: زوال العصمة من أفراد الملائكة لتحقق المعصية منهم جائز إذا تعلق به عاقبة حميدة، بخلاف الأنبياء على نبينا وعليهم الصلاة والسلام، حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وإن كان متصورًا من حيث ذات الفعل.

وتمسَّك المخالفون بقصص الأنبياء التي نُقلت في القرآن والحديث مما توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة، ومن توبتهم واستغفارهم، وأمثال ذلك.

وأُجيب عنه إجمالاً: بأن ما نُقل آحادًا مردود، وما نُقل متواترًا أو منصوصًا في الكتاب محمولٌ على السهوِ والنسيان، أو ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، أو غير ذلك كما في المقاصد، وتفصيلاً بما بيِّن في التفاسير والكتب المصنَّفة في هذا الباب، وإلى الجواب الإجمالي أشار وقال: «وقد كانت منهم زلاّت وخطايا».

فصل

في تحقيق النسخ في بعض الأحكام، واتحاد الدين، وأصول الاعتقاد لجميع الرسل عليهم الصلاة والسلام(١).

(ص) (قال في كتاب العالم: والرسل صلوات الله عليهم أجمعين لم يكونوا على أديان مختلفةٍ ولم يكن كل منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله؛ لأن دينهم كان واحدًا وكان كل رسولٍ يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي كان قبله؛ لأن شرائعهم كانت كثيرة مختلفة، ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة:٤٨] وأوصاهم جميعًا بإقامة الدين وهو التوحيد وألا يتفرقوا فيه؛ لأنه جعل دينهم واحدًا فقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾، ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الأنبياء:٢٥] أي: ﴿لا تَبْدِيلَ لِدِينِ اللهِ﴾؛ فالدين لم يبدل ولم يحوَّل ولم يغير، والشرائع قد غُيرت وبُدِّلت؛ لأنه رُبَّ شيءٍ قد كان حلالاً لأناس قد حرَّمه الله على آخرين ورُبَّ أمرٍ أمر الله به أناسًا ونهى عنه آخرين، فالشرائع كثيرة مختلفة، والشرائع هي الفرائض).

(ش) (قال في كتاب العالم: والرسل صلوات الله عليهم أجمعين لم يكونوا على أديان مختلفةٍ):

أي لم يكونوا على أصولٍ متباينةٍ في الاعتقاد، (**ولم يكن كل منهم**): أي كل واحدٍ من الأنبياء والرسل (**يأمر قومه**) الذين بُعث إليهم (**بترك دين**)، وأصول اعتقاد (**الرسول الذي كان قبله**)، بل كانوا يأمرون بالقيام عليها؛ (**لأن دينهم**) واعتقادهم (**كان واحدًا**)، كما قال تعالى: ﴿دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾

---
(١) انظر: الغنية (ص١٥٥)، والملل والنحل (٢٠٩/١).

[الأنعام:١٦١].

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أن الدين بمعنى أصول الشريعة فيرادف الملة.

وإليه أشار بقوله: والرسل لم يكونوا على أديان مختلفةٍ.

قال الإمام الزجاج: الملة: السُّنة والطريقة، نقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنه يمليها النبي المبعوث على من أُمِرَ بإرشادهم، ولهذا لا يختلف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها، وقد يُطلق على الباطل كما يُقال: الكفر ملة واحدة، ولاعتبار ملاحظة الأصل لا تُضاف إلى الباعث تعالى شأنه، فلا يُقال: ملة الله تعالى، ولا إلى آحاد الأمة، والدين يرادفها صدقًا، لكنه باعتبار قبول المأمورين؛ لأنه الطاعة في الأصل، وللنظر إلى وحدتهما قال تعالى: ﴿دِيناً قِيَماً مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾، وقد يتجوّز به خاصة، فيطلق على الفروع أيضًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة:٥]: أي الملة القيمة.

على أن تغاير الاعتبار كافٍ في صحة الإضافة وعلى الطاعة المخصوصة بعمرو دون زيد نظرًا إلى الأصل، ولهذا صحَّ إضافته إلى الباعث تعالى وإلى الآحاد، ويقع على الباطل أيضًا.

الثانية: أن الشريعة بمعنى الأحكام الجزئية المختلفة.

وإليه أشار بقوله: (وكان كل رسولٍ يدعو إلى شريعة نفسه) واتّباع أحكامه التي بعث بها إلى قومه، **(وينهي عن شريعة الرسول الذي كان قبله)** ونُسخت أحكامه ببعثته؛ **(لأن شرائعهم)** وأحكامهم **(كانت كثيرة مختلفة).**

فأشار إلى أن الشرائع بمعنى الأحكام الجزئية.

قال الإمام الزجاج: الشريعة هي المورد في الأصل، وهي اسمٌ للأحكام الجزئية التي يتهذّب بها المأمورون معاشًا أو معادًا، سواء كانت منصوصةً من الشارع أو راجعةً إليه، ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾

[المائدة:٤٨].

والتبديل والنسخ يقع فيها، ويتجوّز بها، فتُطلق على الأصول الكلية أيضًا إطلاقًا شائعًا كما في كشف الكشاف.

الثالثة: أن الرسول مَنْ جاء بشرعٍ مبتدئٍ، والنبي مَنْ لم يأتِ به وإن أمر بالإبلاغ، كما في شرح التأويلات الماتريدية.

وإليه أشار بقوله: «وكل رسولٍ يدعو إلى شريعة نفسه، وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله».

واختاره المحقِّقون، وصرَّح به البيضاوي في سورة الحج، وقيل: الرسول: من جمع إلى المعجزات كتابًا منزَّلاً عليه دون النبي، ورد بزيادة عدد الرسل على الكتب.

الرابعة: أن النسخ أن يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي متراخ.

وإليه أشار بقوله: (وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله).

الخامسة: أنه جائزٌ عقلاً، أما إذا لم يعتبِر مصالح العباد؛ لأن الله تعالى غنيٌّ عن العالمين فظاهر؛ لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل، وأما إذا اعتبرت تفضلاً على ما عليه الجمهور، فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات، وعلم الخبير القدير به وإن كان غنيًّا عنا، كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة والأزمان، ففي ذلك حكمة بالغة الإبداء، كما في الإحياء والإماتة، وإليه أشار بالتعرض للقبلية.

السادسة: أنه جائزٌ نقلاً؛ لأن الاستمتاع بالأخوات كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام، ثم نُسخ في سائر الشرائع؛ ولأن الختان كان جائزًا في شرع إبراهيم عليه السلام، ثم وُجب في شريعة موسى عليه السلام؛ ولأن الجمع بين الأختين كان جائزًا في شرع يعقوب عليه السلام، ثم حُرِّم في سائر الشرائع كما في شرح مرقاة الأصول.

وإليه أشار بقوله: لأن شرائعهم كانت كثيرة مختلفة.

قال الإمام الرازي في المطالب العالية: الشرائع منها ما يُعرف نفعه بالعقل معاشًا ومعادًا، فهذا يمتنع طروّ النسخ عليه، كمعرفة الله تعالى وطاعته أبدًا.

ومجامع هذه الشرائع العقلية أمران: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله، ومنها سمعية لا يُعرف الانتفاع بها إلا بالسمع، وهذا يمكن طروّ نسخه وتبديله، وحكمة نسخه أن الأعمال البدنية إذا واظب عليها الخلف عن السلف صارت كالعادة، وظنَّ أنها مطلوبة لذاتها فيمتنع الوصول بها؛ لما هو المقصود في معرفة الله وتمجيده، بخلاف ما إذا تغيرت تلك الطرق، وعلم أن المقصود من الأعمال إنما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبَّة، فإن الأوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر.

وإلى بيانه أشار بقوله: (ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾) أيتها الأمم (﴿شِرْعَةً﴾): أي شريعة وهي الطريقة إلى الماء شبه بها الدين؛ لأنه طريقٌ إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، (﴿وَمِنْهَاجاً﴾) وطريقًا واضحًا في الدين من نهج الأمر إذا وضح، (﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة:٤٨])، جماعة متفقة على دينٍ واحدٍ في جميع الأعصار من غير نسخٍ وتبديلٍ.

قال في التفسير الكبير: وردت آيات دالة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل، كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾ [الشورى: ١٣] الآية، وآيات دالة على حصول التباين فيها، كقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾، وطريق الجمع أن الأولى مصروفةٌ إلى ما يتعلّق بأصول الدين، والثانية إلى ما يتعلّق بفروعه.

السابعة: أن النبي ﷺ لم يكن متعبدًا قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء بما أراده الله من الحق، كما هو المتبادر من التعليل، وصرَّح به ابن تيمية في الفتاوى، واختاره الجمهور، كما في الشفاء؛ لانتساخ الشرائع السابقة بشرع عيسى عليه السلام، وعدم بقاء جماعة يثبت بخبرهم الحجة على شرعه، كما صرَّح به الباقلاني

والــرازي والقاضــي عــياض، وتوقــف الغزالي والآمدي، واختلف المثبتون في تعبده بــشرع نــوح أو إبــراهيم أو موسى أو عيسى مستدلين بقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠].

وأُجــيب: بــأن المــراد بهــداهم ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين دون الفــروع المخــتلف فــيها، فإنهــا ليست هديًا مضافًا إلى الكل، ولا يمكن التأسي بهم جميعًا، فليس فيه دليلٌ على أنه متعبدٌ بشرعٍ من قبله، كما في تفسير البيضاوي.

وإلــيه أشــار بقــوله: (وأوصــاهم جمــيعًا): أي أمر كل واحدٍ من الرسل أمرًا كــيدًا (بإقامــة الــدين): أي المواظــبة والاستمرار على أصول الاعتقاد، وبيَّنه بقوله: (وهــو التوحــيد) ومــا يتفــرع علــيه مــن الاعتقاديات، (وألا يتفرقوا فيه)، ولا يخــتلفوا في أصــول الــدين والاعــتقاد؛ (لأنــه جعــل دينهم واحدًا)، لا تباين في طــريقتهم في أصــول الــدين، (فقــال: ﴿شَــرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّــذِي أَوْحَيْــنَا إِلَــيْكَ وَمَــا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾) أي: شرع لكم مــن الــدين ديــن نــوح ومحمــد علــيهما الصلاة والسلام، ومن بينهما من أرباب الــشرائع، وهــو الأصــل المــشترك فيما بينهم المفسَّر بقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾، وهــو الإيمــان بمــا يجــب تــصديقه، والطاعة في أحكام الله، ﴿وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى:١٣]، ولا تختلفوا في هذا الأصل، وأما فروع الشرائع فمختلفٌ.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنــه إنمــا خــصَّ هــؤلاء الأنبــياء الخمسة بالذكر؛ لأنهم أكابر الأنبياء وأصحاب الشرائع العظيمة والأتباع الكثيرة.

الثانــية: أن المعــنى: شــرع لكــم مــن الدين دينًا تطابق الأنبياء على صحته، والمــراد مــنه: الأمــور التي لا تختلف باختلاف الشرائع، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتــبه ورســله والــيوم الآخر، والإيمان بوجوب الإقبال على الآخرة، والاحتراز عن رذائل الأحوال.

الثالثة: التنبيه على أن الشرائع على قسمين: منها ما يمتنع دخول النسخ والتبديل فيه، بل يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، والقول بقبح الكذب، والظلم والإيذاء، ومنها ما يختلف باختلاف الشرائع والأديان ككثير من الأحكام.

الرابعة: التنبيه على أن المواظبة على القسم الأول أقوى في تحصيل السعادة الأخروية، وعلى أن الموافقة أمرٌ مطلوبٌ في الشرع والعقل، كما في التفسير الكبير، (وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:٢٥]، وفيه دلالةٌ على أن جميع الرسل أوحى إليهم بالتوحيد، وعبادة الرب المجيد، ومعرفته تعالى بصفات التقديس والتمجيد، ودلالة على النهي عن عبادة غير الله، فإن ما سوى الله محدث مخلوق مربوب، وإنما حصل بتكوين الله وإيجاده، والعبادة عبارة عن إظهار الخضوع فيها، ونهاية التواضع والتذلل، وذلك لا يليق إلا بالخالق المدبر المحسن، فثبت أن عبادة غير الله منكرةٌ، والإعراض عن عبادته تعالى منكرٌ، وعبادته تعالى مشروطةٌ بتحصيل معرفة الله قبل العبادة؛ لأن من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته، فكان الأمر بالعبادة أمرًا بتحصيل المعرفة أولاً، كما في التفسير الكبير، (وقال تعالى: ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، لا يقدر أحد أن يغيره، ولا يتهيأ له تبديله بإقامة حجته على ضده، كما في التيسير، أو ما ينبغي أن يغير (﴿ذَلِكَ﴾) إشارة إلى الدين المأمور بإقامة الوجه أو الفطرة في قوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ إن فُسرت بالملة (﴿الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الأنبياء:٢٥]): المستوي الذي لا عوج فيه، كما في تفسير البيضاوي، وفي التفسير الكبير فسَّر الفطرة والخلق بالتوحيد، وأشار الإمام إلى تفسير الفطرة بالملة بتفسير الخلق بالدين؛ ليتوافق الظاهر بقوله: (أي: ﴿لا تَبْدِيل لِدِين اللهِ﴾): أي التوحيد وما يتفرع عليه من الاعتقادات.

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أنه الثابت الدائم، كما دلّ الصفة.

وإليه أشار بقوله: (فالدين): أي أصول الاعتقاد (**لم يبدل**) في شرعٍ من الشرائع، (**ولم يحوَّل**) إلى أمرٍ آخرٍ، (**ولم يغير**) بنسخٍ فيه وقتًا ما.

الثانية: أن الاعتقاديات لا يدخلها النسخ، وإليه أشار بتفريع قوله: فالدين لم يُبدل.

الثالثة: أن النسخ مختصٌّ بالأحكام.

وإليه أشار بقوله: (والشرائع): أي الأحكام الفروعية (**قد غُيرت**) ووقع النسخ فيها، (**وبُدِّلت**) إلى حكمٍ آخرٍ في وقتٍ ما، فأشار إلى أن النسخ إنما يدخل في الأحكام العملية دون الاعتقاديات والإخبارات، وبيَّنه بقوله: (**لأنه رُبَّ شيءٍ قد كان حلالاً لأناس قد حرَّمه الله على آخرين**)، بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص، وأشار إلى التعميم بقوله: (**ورُبَّ أمرٍ أمر الله به أناسًا ونهى عنه آخرين**).

الرابعة: أن ما بيَّنه الشارع لنا من الشرائع السابقة من غير منعٍ عنه ولا نكيرٍ، فهو شريعةٌ لنا كما تقرر في الأصول، وإليه أشار بالتعرض للتحريم والنهي في البعض بالبيان (**فالشرائع كثيرة مختلفة**) لكل رسولٍ شريعة، (**والشرائع هي الفرائض**) والأعمال دون الاعتقادات، فالحصر إضافي بدلالة المقام.

وقد استراحت يعملات الأقلام، من نظم جواهر الإلهيات في سلك الانتظام، ناقلاً عن مائتي كتاب للأعلام، ومنبهًا في مائة مقام، على ما زل فيه الأقدام، ناقلاً في موارد الاتفاق عن نحو المحصل والمواقف والصحائف والمقاصد من كتب الكلام، منبهًا بالنقل عن كتب الماتريدية على خصوص المرام، موضِّحًا لذلك غاية الإيضاح والإفهام، مكثرًا فيه من التغيير والنقض والإبرام، توفيرًا للفوائد، وتسهيلاً للمرام، وتعويلاً على الأخير في الترتيب والإتمام، فجاء بفضل

الله سبحانه، حاويًا لخمسمائة إشارة، تربو على ما يؤمل ويرام في تحقيق المعاقد وحسن الانسجام، بحيث إذا جاز الناظر الماهر، على ما فيه من تدقيق الكلام، وفاز بفحوى مطاويه من تحقيق المقام، وجاز بحاق خوافيه في إزاحة شبه الأقوام، ثم رأى استنباط ذلك كله من عبارات الإمام، تيقن أن أصول الإمام جنة تجري من تحتها أنهار دقائق الكلام، وأن في كلٍّ لفظةٍ منها روضًا من حقائق المرام، وكيف لا وهو المتفرد في سلوك سبيل المرام فيما لا يرام، والمتوحِّد في إشارات الفوائد في كلِّ مقامٍ! والله المتضرع إليه في التوفيق لتتميم سمعيات الكلام، والتسديد في مداحض الأقدام، بجاه نبيِّه محمد سيد الأنام، عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأكمل السلام.

والحمد لله على توفيق الإتمام.

والصلاة والسلام على رسوله محمد المبعوث إلى الخواص والعوام، وعلى آله وأصحابه وحماة دين الإسلام، بعد البدء بالأمر من المولى المؤلِّف سلمه السلام، وأنا له في الدارين من المنى خير المرام.

فهرس المحتويات

IŠĀRĀT AL-MARĀM MIN ᶜIBĀRĀT AL-ᵓIMĀM ABĪ ḤANĪFAH AL-NUᶜMĀN

by

Kamāluddīn Aḥmad ben Ḥasan al-Busnawī

Edited by

Aḥmad Farīd al-Miziyadi

DAR AL-KOTOB AL-ILMIYAH

Beirut-Lebanon